



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

CAROLINA DIAS CUNHA CASÃO

**ETNOGRAFANDO O SISTEMA DE PARTO KAINGANG  
NA TERRA INDÍGENA MOCOCA - PR**

CURITIBA  
MARÇO, 2012

CAROLINA DIAS CUNHA CASÃO

**ETNOGRAFANDO O SISTEMA DE PARTO KAINGANG  
NA TERRA INDÍGENA MOCOCA – PR**

Dissertação apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação  
em Antropologia Social da  
Universidade Federal do  
Paraná para obtenção do grau  
de mestre em Antropologia.

ORIENTADORA: DRA. LAURA PEREZ GIL

CURITIBA, MARÇO, 2012

**CAROLINA DIAS CUNHA CASÃO**

**ETNOGRAFANDO O SISTEMA DE PARTO KAINGANG NA  
TERRA INDÍGENA MOCOCA - PR**

Dissertação apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em  
Antropologia Social da Universidade  
Federal do Paraná para obtenção do  
grau de mestre em Antropologia.

BANCA EXAMINADORA:

---

PROFa. DRa. LAURA PEREZ GIL  
UFPR

---

PROFa. DRa. EDILENE COFFACI DE LIMA  
UFPR

---

PROF. DR. FLAVIO B. WIJK  
UEL

CURITIBA, MARÇO, 2012

## **AGRADECIMENTOS**

A Laura Perez Gil pela orientação, paciência e compreensão.

A Edilene Coffaci Lima e Flavio Wiik por aceitarem participar da banca examinadora desta dissertação.

A Ricardo Cid Fernandes pela participação da banca de qualificação e pelos ensinamentos.

A Kimiye Tommasino pelos ensinamentos e colaboração para a escrita deste trabalho.

Ao Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná e ao CNPQ pela oportunidade e subsídio financeiro para a efetivação deste trabalho.

Aos colegas de mestrado do PPGAS pela convivência e discussões durante as aulas do mestrado.

A Cristiane Thaís Quinteiro pela companhia, troca de ideias e materiais de pesquisa.

A Luís Eduardo Peres de Mello pelo apoio, pela construção das árvores genealógicas e do mapa presentes no apêndice.

A Antônio Arthur, cacique da TI Mococa, por permitir que eu realizasse a pesquisa de campo.

A Janaína, José Carlos, Luís Carlos, José Ricardo e Caio, por me hospedarem em sua residência durante a pesquisa de campo em Mococa.

A Janaína, Cleuza e Eliane pela amizade em Mococa.

A todos meus parentes e amigos.

A todos os moradores da aldeia Mococa, pela acolhida e oportunidade para a realização deste trabalho e pelas lições de vida que guardarei para sempre.

Dedico este trabalho a Ruy,  
Maria Helena, Filipe,  
Luís Eduardo,  
Luís Felipe e  
Manuela.

“O filho é o diploma do índio”.  
Janaína Batarse  
(Kaingang moradora da TI Mococa)

## **RESUMO**

Esta dissertação apresenta e analisa a temática do sistema de parto a partir de pesquisa de campo entre os Kaingang da Terra Indígena Mococa, situada no município de Ortigueira – PR. O recorte etnográfico nas práticas e concepções kaingang sobre a gestação, parto e pós-parto permitiu uma reflexão sobre a construção da pessoa e a sociabilidade kaingang a partir de uma perspectiva de gênero e tendo como pano de fundo a ideia sobre a estrutura dualista assimétrica e complementar entre os Kaingang.

**Palavras-chave:** Sistema de parto, gênero, dualismo kaingang.

## **ABSTRACT**

This dissertation presents and analyzes the theme of the childbirth system from field work among the Indigenous Land Kaingang Mococa, located in the municipality of Ortigueira – PR. The ethnographic focus on the kaingang practices and conceptions about pregnancy, childbirth and postpartum allowed a reflection on the construction of the person and sociability kaingang from a gender perspective and having as background the idea of the asymmetrical and complementary dualism kaingang.

**Keywords:** Childbirth system, gender, dualism kaingang.



## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

### FIGURAS

- Figura 1: Cópia da planta da área de terras *reservadas* pelo governo do Paraná ao grupo kaingang chefiado pelo Capitão Thimotheo.....p.17
- Figura 2: Atividades de subsistência na TI Mococa.....p.28
- Figura 3: Desenho feito por Viviane (assistente de pesquisa de campo minha e de Cristiane) em 2007 mostrando as pinturas faciais de cada seção, ou subgrupos das metades.....p.44
- Figura 4: Porcentagem estimada do número de partos na aldeia e no hospital.....p.138

### FOTOS:

- Foto 1: Cacique Antônio Arthur com filhos e sobrinho.....p.3
- Foto 2: Família de José Carlos e Janaína Batarse.....p.5
- Fotos 3 e 4: Minhas amigas Cleuza (à esquerda) e Eliane (à direita).....p.6
- Foto 5: Eu e Gilcinéia, minha companheira de pesquisa mais presente.....p.9
- Foto 6: Serra Grande (*Krin Bang*).....p.18
- Foto 7: Mina d'água próxima à casa de Gogóia. Lugar escolhido pelos Kaingang para fixar a sua nova aldeia (*emã*), no início do século XX.....p.19
- Foto 8: Seu Augusto Merciano Gogóia.....p.20
- Foto 9: Armadilha de pesca kaingang (*paris*).....p.23
- Foto 10: Vista geral da Aldeia Mococa.....p.24
- Foto 11: Seu Augusto e Dona Francisca.....p.49
- Foto 12: Mulheres consangüíneas na casa da Dona Maria Augusta.....p.58
- Foto 13: Casa de alvenaria e *in xin* (paiol).....p.61
- Foto 14: Mulheres no *in xin* da Dona Maria.....p.63
- Foto 15 e 16: Mães e filhos.....p.64
- Foto 17: Dona Maria e Seu Salvador.....p.68
- Fotos 18 e 17: Meninas de Mococa.....p.78
- Foto 19: Crianças no *chá* (Salto do rio Mococa).....p.80
- Foto 20: Preparo do almoço no *puxirão* da Jandira.....p.85
- Fotos 21, 22: Preparo de *pixé* no *in xin* de Dona Balbina.....p.86
- Fotos 23, 24, 25 e 26: Iracema preparando bolo de milho.....p.86 e 87
- Foto 27: Roseli pescando no rio Mococa.....p.89
- Fotos 28, 29 e 30: Durvalina e filhos indo coletar taquara. Cesto usado para ninho de criação de galinhas poedeiras. Crianças e criação de gado leiteiro da aldeia Mococa.....p.90
- Fotos 31, 32 e 33: Produção de cestos em Mococa para a comercialização.....p.92
- Foto 34: Seu Salvador terminando uma peneira.....p.95
- Fotos 35 a 47: Produção de cestarias em Mococa.....p.96, 97 e 98
- Fotos 48 e 49: "Puxirão" de *Krê*.....p.101
- Foto 50: Jogo dos times de futebol masculino de Mococa.....p.106
- Foto 51: Time de futebol feminino de Mococa.....p.107
- Fotos 52 a 55: Campeonato de Futebol em Briolândia.....p.108 e 109
- Foto 56: Roseli, Micheli e Maquelaine.....p.110
- Fotos 57 e 58: Plantas medicinais no quintal de casa em Mococa.....p.112

Foto 59: Dona Francisca mostrando “remédio do mato”.....	p.123
Foto 60: Ângela.....	p.125
Foto 61: Jacira foi a irmã que mais ajudou Vanda em sua “dieta”.....	p.170
Foto 62: família nuclear de João Merciano e Durvalina.....	p.174
Foto 63: Pedro Tiburço, esposa e filhos.....	p.182
Fotos 64 e 65: Batismo de Krônho.....	p.196
Foto 66 e 67: Batismo de Gauã.....	p.197

## **MAPAS**

Mapa 1: Distribuição espacial das Terras Indígenas Kaingang.....	p.2
Mapa 2: O Paraná e suas bacias hidrográficas (fonte: IAP).....	p.14
Mapa 3: Bacia do rio Tibagi – <i>Habitat</i> dos Kaingang (fonte: K. Tommasino).p.16	
Mapa 4: Terra Indígena Mococa (Fonte: Kimiye Tommasino).....	p.23

## **Créditos das fotografias:**

Carolina Dias Cunha Casão: Fotos 1, 2, 4, 5, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67.

Cristiane Thaís Quinteiro: Fotos 3, 7, 8, 14, 56, 63.

Kimiye Tommasino: Fotos 6, 9, 10.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO 1	
1.1 SITUANDO O GRUPO PESQUISADO.....	10
1.1.1 Os Kaingang no Paraná: Breve histórico do contato.....	10
1.1.2 Bacia do médio Tibagi: Um território kaingang.....	14
1.1.3 Breve histórico sobre a Terra Indígena Mococa.....	17
1.1.4 Caracterização geral da Terra Indígena Mococa.....	24
1.1.5 O setor profissional de saúde em Mococa.....	29
1.1.6 Sobre a Usina Hidrelétrica Mauá.....	31
1.2 SITUANDO O TEMA PESQUISADO.....	34
CAPÍTULO 2	
MULHERES KAINGANG: OLHANDO E PENSANDO O MUNDO FEMININO	
2.1 Organização social e cosmologia kaingang: Aspectos sobre o dualismo complementar e assimétrico e a questão de gênero.....	41
2.1.1 Antagonismo e/ou complementaridade entre os gêneros?.....	51
2.1.2 Sobre a residência.....	55
2.1.3 Sobre o casamento.....	63
2.1.4 Algumas categorias de mulheres.....	69
2.2 Processos de socialização e organização do trabalho.....	72
2.2.1 Sobre a construção da pessoa na Terra Indígena Mococa.....	72
2.2.2 Divisão sexual do trabalho.....	82
2.2.3 As cestarias kaingang.....	92
2.2.4 Sobre o futebol feminino em Mococa.....	105
CAPÍTULO 3	
ETNOGRAFANDO O SISTEMA DE PARTO EM MOCOCA	
3.1 Aspectos gerais da etnomedicina kaingang.....	110
3.2 Gravidez.....	124
3.3 Parto.....	138
3.3.1 Partos kaingang na aldeia.....	142
3.3.2 Partos kaingang no hospital.....	144
3.4 Pós-parto.....	162
3.4.1 A “dieta”.....	162
3.4.1.1 Normas e restrições alimentares durante a “dieta”.....	165
3.4.1.2 Normas e restrições com relação a atividades físicas e cuidados com elementos da natureza.....	169
3.4.1.3 Restrições sexuais e a “dieta” do pai.....	172
3.4.1.4 Consequências da “dieta” mal cuidada.....	174
3.4.1.5 A “mãe-do-corpo”.....	178
3.4.1.6 Menstruação.....	182
3.4.1.7 Amamentação.....	184
3.4.2 Cuidados com o cordão umbilical.....	188
3.4.3 Batismo.....	193
3.4.4 Outros processos de construção do corpo: terapias preventivas e curativas.....	199

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	204
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	207
APÊNDICE	
ANEXO	

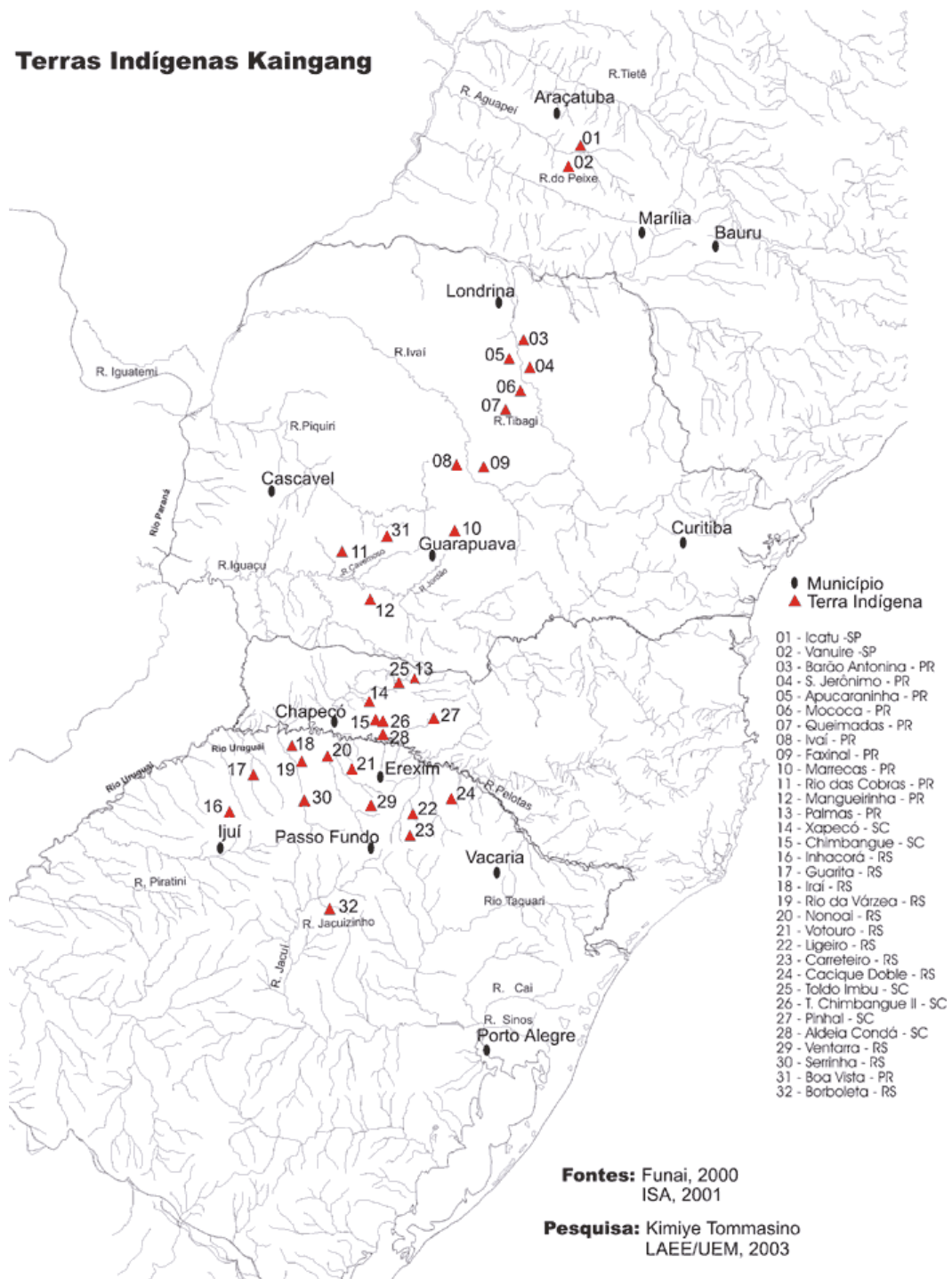
## INTRODUÇÃO

O objetivo desta dissertação é contribuir com a apresentação e discussão de dados etnográficos sobre o sistema de parto kaingang a partir de pesquisa de campo realizada na Terra Indígena Mococa, situada no município de Ortigueira – PR. Através deste recorte no sistema de parto - que inclui os períodos de gestação, parto e pós-parto -, pretendo pensar sobre a construção da pessoa e sobre as relações sociais entre os Kaingang e mais especificamente, refletir sobre como são engendradas as relações entre os gêneros masculino e feminino e sobre a pessoa feminina nesta população.

Atualmente, a região Sul do Brasil é habitada pelos povos indígenas Kaingang, Xokleng, Guarani e Xetá. O povo Kaingang é o mais numeroso da região Sul. Entre os povos que compõem o tronco lingüístico Macro-Jê, os Kaingang são também os mais numerosos. Segundo o censo da Funasa de 2009, são 33.064 mil pessoas<sup>1</sup> que habitam mais de 32 Terras Indígenas localizadas nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. A extensão territorial das terras indígenas kaingang é de aproximadamente 173 mil hectares descontínuos e localizados em uma região densamente colonizada. Soma-se a este número uma população crescente de indígenas kaingang que moram nas periferias das grandes cidades, como também na zona rural dos estados acima mencionado.

---

<sup>1</sup> Dado retirado do *site*: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaingang>



Mapa 1: Distribuição espacial das Terras Indígenas Kaingang (fonte: Kimiye Tommasino).

Minha pesquisa de campo com a população da TI Mococa durante o mestrado não constituiu o início de minha relação com esta comunidade, pois nosso primeiro encontro aconteceu em julho de 2006, quando, a convite da antropóloga Kimiye Tommasino, auxiliei durante 3 dias na coleta de dados sócio-econômicos através da aplicação de questionários para a elaboração de um diagnóstico etnoambiental<sup>2</sup>. Nesta ocasião, a equipe de pesquisa era composta por uma bióloga, uma antropóloga, um etno-historiador e seus respectivos assistentes.



Foto 1: Cacique Antônio Arthur com filhos e sobrinho.

Após este primeiro contato surgiu a oportunidade - com a permissão do cacique da TI Mococa, Antônio Arthur - da realização de uma pesquisa de campo, durante 15 dias em janeiro de 2007, que serviu de base para a realização de um exercício etnográfico o qual culminou com a escrita de minha monografia (Casão, 2007) para o curso de Especialização em Ensino de

---

<sup>2</sup> Este diagnóstico compunha as atividades do “Programa Interdisciplinar de Estudos de Populações” – Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-História da Universidade Estadual de Maringá e estava vinculado ao “Programa Fome Zero” o Governo Federal em 2006. É importante frisar que este relatório não fazia parte das exigências do “Programa Fome Zero”, todavia, os pesquisadores envolvidos acharam importante aproveitar a oportunidade para sistematizar estes dados sobre a TI Mococa.

Sociologia na UEL. Meu recorte etnográfico propunha-se realizar de forma introdutória uma compreensão da economia e das relações dos Kaingang de Mococa com o meio ambiente. Cristiane Thaís Quinteiro foi minha companheira durante esta pesquisa de campo e estudou as relações de parentesco e política junto aos Kaingang de Mococa (Quinteiro, 2007). Além disso, fomos acompanhadas por Antônio Ribeiro e sua filha Viviane (índios Kaingang da TI Apucarantina que possuem relações de parentesco com moradores de Mococa) que nos auxiliaram como interlocutores e mediadores de pesquisa em campo. Na época, eu, Cristiane e Viviane ficamos hospedadas em um quarto anexo à enfermaria da aldeia Mococa e fazíamos as refeições na casa de Janaína Batarse, com quem negociamos o serviço e ganhamos a amizade. Apesar desta ter sido uma curta estadia em campo, a experiência foi bastante intensa e proporcionou um grande conhecimento do grupo que também serviu para iluminar a escrita desta dissertação de mestrado, além de uma relação de reciprocidade com muitas pessoas de Mococa, que permitiram meu retorno para uma pesquisa de campo mais extensa possibilitando a escrita da presente dissertação.

Continuei mantendo contato com pessoas de Mococa e durante a páscoa de 2010 fui até lá pessoalmente para combinar com o cacique minha pesquisa de campo para a realização do mestrado. Com a anuência do mesmo e acolhida da comunidade, retornei a Mococa em julho de 2010, permanecendo por lá durante um mês, em três períodos distintos no decorrer de julho, agosto e início de setembro de 2010. Após a qualificação da dissertação, retornei a campo por mais um período de um mês durante fevereiro e março de 2011.

Nas temporadas de pesquisa de campo feitas em 2010 e 2011 fiquei hospedada na casa da família de Janaína Batarse, ocupando um dos dois quartos da residência que é habitada por ela, seu esposo, José Carlos Batarse e seus três filhos Luís Carlos, José Ricardo e Caio Batarse. Compartilhava com esta família todas as refeições do dia, além de um convívio que resultou em bastante dados etnográficos e emoções divididas, principalmente com minha amiga Janaína.





Foto 2: Família de José Carlos e Janaína Batarse.

O contato com as pessoas de Mococa durante a pesquisa de campo no mestrado foi muito facilitado pela minha primeira estadia durante a especialização. Fui bem recebida em todas as casas, mas quando percebia que minha presença podia estar incomodando, buscava me retirar e voltava em outro momento. A hospitalidade kaingang, para uma pesquisadora com perguntas muitas vezes inconvenientes, foi marcante para mim. Sentia que grande parte das pessoas gostava e até mesmo queria que eu fosse visitá-las em suas casas.

O recorte sobre o sistema de parto direcionou uma convivência minha maior com as mulheres, sendo que algumas delas em especial tornaram-se amigas para desabafos íntimos e para segurança de uma companhia certa, à vontade, sem medo de incomodar. Sem deixar de ser uma estranha, passei à condição de uma afim potencial experimentando a convivência e as relações de reciprocidades tipicamente Kaingang. A troca de dádivas era freqüente e importante para a continuidade de minha pesquisa. Os laços feitos, pretendo-os manter, a despeito da pesquisa, pois valem a pena por si só.



Fotos 3 e 4: Minhas amigas Cleuza (à esquerda) e Eliane (à direita).

Apesar desta proximidade, pois para mim como pesquisadora foi uma experiência muito intensa - posso dizer como um rito de passagem conforme Da Matta (1987) -, o tempo de pesquisa foi curto com relação ao que demanda a produção de uma etnografia e as barreiras para a compreensão intercultural foram muitas. A começar pela língua, que não domino nem 10%, limitando-me apenas ao conhecimento de algumas palavras e expressões aprendidas principalmente em campo. A pesquisa perdeu muito por conta disso, sendo que a conversa com a maioria das mulheres mais velhas da comunidade (que não falam nada ou quase nada de português) que tinham muito a me dizer sobre meu objeto de pesquisa, foi intermediada pela tradução de suas filhas, noras, netas e às vezes por seus maridos.

Minha intenção inicial de pesquisa visava uma articulação de narrativas e práticas de diversos atores envolvidos no processo de parto das mulheres de Mococa, o que incluía um olhar tanto para as perspectivas e ações indígenas como também dos profissionais da saúde contratados pela FUNASA que atendem a população de Mococa. Entretanto, a pesquisa em terras indígenas implica enfrentar alguns entraves burocráticos e de ordem hierárquica que interferiram na obtenção de alguns dados relacionados à FUNASA. Por conta disto, optei por voltar o foco da pesquisa para as práticas e narrativas kaingang

sobre o sistema de parto. Assim, o “setor de saúde oficial”, que é parte integrante do sistema de parto kaingang, será tratado neste trabalho não a partir de uma via direta através dos profissionais de saúde que trabalham com as mulheres de Mococa, mas por meio de minha impressão sobre o olhar que estas mulheres possuem acerca do atendimento de saúde recebido, cuja responsabilidade é da Fundação Nacional da Saúde.

A população de Mococa convive desde 2005 com a ameaça e atual efetivação da construção da Usina Hidrelétrica Mauá<sup>3</sup> a uma distância de 3,5 km de suas terras e os impactos e preocupações deste acontecimento são muitos nesta comunidade<sup>4</sup>. Durante minha pesquisa de campo presenciei algumas das oficinas desenvolvidas pelos consultores do PBA (Planejamento Básico Ambiental)<sup>5</sup> contratados pelo Consórcio Cruzeiro do Sul em Mococa. Minha observação participante sobre a população de Mococa num contexto como este das oficinas foi bastante enriquecedora de minha compreensão acerca do ponto de vista dos nativos, não somente com relação à construção da usina, mas também sobre suas concepções, práticas e sociabilidade em geral.

A pesquisa de campo em antropologia é algo que diferencia esta disciplina das demais e envolve muito mais do que a obtenção de dados objetivos e também dados subjetivos, pois o pesquisador é envolvido física, mental e emocionalmente com os sujeitos de pesquisa. As ansiedades em campo sobre a obtenção e compreensão dos dados foram muitas e também foram muitas as surpresas em casa, com a quantidade de dados coletados em campo. O trabalho de tradução intercultural é complexo e a relativização nem sempre é feita com sucesso. Tornar o estranho familiar não é tarefa simples e dou-me por feliz se conseguir fazer um pouco deste exercício antropológico.

---

<sup>3</sup> Pelo Consórcio Cruzeiro do Sul, com participação societária de 51% da Copel e 49% da Eletrosul.

<sup>4</sup> Este assunto é abordado no capítulo 1 desta dissertação.

<sup>5</sup> O PBA existe pela legislação que regula o processo de licenciamento de qualquer empreendimento que gere impacto ambiental e é uma exigência da Funai para os indígenas. Para a realização do PBA, o Consórcio Cruzeiro do Sul contratou assessoria de uma equipe de consultores para construir uma matriz de percepção indígena sobre os impactos gerados e discutir projetos de mitigação e compensação pelos impactos trazidos pela construção da UHE juntamente com comunidades de 8 terras indígenas da região da Bacia do Tibagi. O Ministério Público Federal fiscalizou o processo que foi aprovado no dia 26/01/2012 pelas comunidades indígenas envolvidas.

Este trabalho foi organizado a partir de três capítulos. O primeiro capítulo está dividido em dois subcapítulos de cunho introdutório, pois o primeiro visa situar o grupo pesquisado e o segundo, o tema. Assim, no subcapítulo 1.2, procuro contextualizar como o tema do processo de parto é tratado dentro da etnologia ameríndia e principalmente pelas perspectivas que mais influenciaram teoricamente a escrita deste trabalho.

No segundo capítulo, os temas da organização social e construção da pessoa, mais especificamente da pessoa feminina kaingang, serão discutidos. O debate sobre o dualismo assimétrico e complementar entre os Kaingang para refletir principalmente sobre a agência feminina constitui pano de fundo teórico que orientou a escrita etnográfica. O foco nas relações entre os gêneros e principalmente nas relações travadas no mundo doméstico em Mococa direcionou o olhar em campo e a bibliografia antropológica sobre os Kaingang utilizada neste texto. Buscarei uma compreensão dos processos de construção da pessoa generizada através de um olhar sobre os processos de socialização, de construção do corpo, da organização do trabalho em Mococa e de outras atividades cotidianas que estiveram mais presentes na etnografia.

O terceiro capítulo especifica ainda mais o foco de análise para o processo de parto e está subdividido em três partes nas quais são apresentados e discutidos os dados da pesquisa etnográfica sobre as etapas da gestação, parto e pós-parto em Mococa. Este recorte permitiu uma reflexão sobre os processos de construção da pessoa e da corporalidade e sobre as regras de sociabilidade e agência feminina envolvidas neste contexto. Além disso, procurei pensar sobre as estratégias das mulheres (e demais familiares) ao acionar distintos sistemas de saúde (popular, familiar e profissional) durante o itinerário reprodutivo para compreender as práticas e teorias nativas envolvidas no sistema de parto atual em Mococa.

Em algumas partes do texto, os nomes de interlocutores de pesquisa serão substituídos por uma categoria utilizada em Mococa que informa o gênero e a idade aproximada da pessoa. *Kofá* para homens e mulheres que já possuem netos, *fi* para mulheres casadas, *prun* para homens casados, *titóng* para moças, *kyron* para moços. O termo *kofáfi* poderá ser utilizado quando for necessário para definir ao leitor o gênero da *kofá* interlocutora.

As palavras na língua kaingang presentes neste trabalho são grafadas da mesma forma que estavam escritas, quando retiradas de alguma bibliografia; ou, quando apreendidas em campo, da forma como se fala, buscando traduzir o mais fiel possível sua sonoridade<sup>6</sup>.



Foto 5: Eu e Gilcinéia, minha companheira de pesquisa mais presente.

---

<sup>6</sup> O acento gráfico (~) de algumas palavras, como por exemplo: *me tũ*, foi suprimido pelo fato do meu computador não aceitar este tipo de escrita. Esta palavra escrita no meu computador fica grafada assim: *me t-u*.

## **CAPÍTULO 1**

### **1.1 SITUANDO O GRUPO PESQUISADO**

#### **1.1.1 Os Kaingang no Paraná: Breve histórico do contato**

Por muito tempo foi propagada nos livros didáticos de história e nas obras sobre o pioneirismo do norte do Paraná a ideia de “vazio demográfico”, que afirmava que o Estado do Paraná era uma terra inabitada até a década de 1930. Mota (1994) opõe-se a esta tese, comprovando que todas as terras paranaenses eram ocupadas por populações indígenas, inclusive os Kaingang, que resistiram até onde puderam à invasão de seus territórios. Segundo Mota, o território kaingang ia desde o rio Grande, na divisa de São Paulo com Minas Gerais, até os campos ao sul do Rio Iguçu, no Rio Grande do Sul, e da Serra do Mar até o rio Paraná na direção oeste (Mota, 1994:71).

Devido à expansão espanhola pelo oeste do Brasil meridional foram fundadas treze reduções jesuítas no território do atual estado do Paraná por volta de 1610. A maioria da população reduzida na Província do Guairá era Guarani, mas havia também alguns grupos ancestrais dos Kaingang, principalmente na redução de Conceição de Gualachos, às margens do rio Piquiri, e em Encarnación, às margens do Tibagi. Em 1629 estas reduções vinculadas à coroa espanhola sofreram ataques dos bandeirantes paulistas, o que gerou a morte e aprisionamento para venda no mercado escravagista de vários indígenas. Outros ainda conseguiram fugir. Grande parte dos que viviam por ali antes da chegada dos jesuítas, continuaram após a expulsão destes últimos. Muitos Kaingang recusaram-se a viver nas reduções jesuítas e permaneceram livres pelos campos e florestas do sul do país até o século XIX (Tommasino, 1995; Mota, 1994).

Na metade do século XVIII inicia-se uma ofensiva aos territórios do sul, mas não tiveram muito êxito – “isto em 1770 – devido à forte resistência Kaingang” (Theodoro, 2000:8). Apenas 40 anos depois, outra investida

imperial<sup>7</sup> impõe uma conquista, não sem uma forte defensiva dos Kaingang, que se colocavam como um obstáculo para a expansão colonial.

No século XIX, “a questão indígena deixou de ser essencialmente uma questão de mão-de-obra para se tornar uma questão de terras” (Carneiro da Cunha, 1998:133).

Em 1809, o Príncipe Regente escreve ao governador da província de São Paulo, Antônio José da França Horta, intimando povoar os campos de Guarapuava e civilizar os índios que infestavam aquele território (Mota, 1994:76).

Dirigindo agora nosso olhar mais especificamente para a região da Bacia do rio Tibagi, podemos dizer que as expansões para o norte e oeste dos Campos Gerais visavam a obtenção de um caminho ligando o litoral de Paranaguá ao Mato Grosso e a consolidação da conquista das terras para além do rio Paraná (Mota, 1994; 1998; Tommasino, 1995).

Em 1845, uma expedição para ocupar terras próximas aos rios Paranapanema, Tibagi e Paraná para o Barão de Antonina deparou-se com forte resistência kaingang (Mota, 1994:79). Tais terras, em 1859 foram “doadas” por este Barão aos Kaingang, quando surgiu o aldeamento São Jerônimo, com uma área de 14 mil alqueires. Com o tempo, em vista dos conflitos entre as diferentes facções que disputavam os benefícios da relação com os brancos, muitos grupos se fixaram no entorno do aldeamento de São Pedro, às margens do rio Tibagi e seus afluentes.

Em 1885 soube-se que na Foz do Barra Grande, no Tibagi, “existiam alguns índios coroados, que há mais de 7 anos que para alli se tinha retirado do aldeamento de S. Pedro de Jatahy, por terem brigado com outros de sua raça” (Theodoro, 2000:12).

Além das guerras contra os colonos que invadiam suas terras, a partir de 1870, os Kaingang reivindicavam na capital da Província exigindo as suas terras, verbas e ferramentas (Theodoro, 2000:10). Nesta época, grupos Kaingang deixaram os aldeamentos oficiais e retornaram à vida com antigos parentes. Muitos mudaram-se para o Vale do Piquiri e Campo Mourão. Outros espalharam-se pela bacia do rio Tibagi, ao sul de São Jerônimo (Mota,

---

<sup>7</sup> Em 1810, “d. João VI, que, recém-chegado ao Brasil, desencadeara uma guerra ofensiva contra os genericamente chamados de Botocudos, para liberar para a colonização o vale do rio Doce no Espírito Santo e os campos de Guarapuava, no Paraná” (Carneiro da Cunha, 1998:136).

1998:477). O faccionalismo Kaingang foi um dos motivos para mudanças de territórios.

O comportamento dos Kaingang nas Colônias Indígenas da Província foi marcado pela insubmissão com relação ao trabalho e à catequese, além da mobilidade espacial, pois se recusavam a permanecerem fixos nos aldeamentos. Alguns grupos aldeados passaram a ajudar nos trabalhos de “pacificação” dos grupos arredios ao contato. Os últimos Kaingang hostis, também chamados de “Coroados Bravos”, foram conquistados na região dos rios Cinzas e Laranjinha em 1930 (Tommasino, 1995).

Entre 1900 e 1924, foram delimitadas terras para os grupos que habitavam as bacias do Tibagi, Ivaí e Iguaçu, então chamados Postos Indígenas: Xavier da Silva (hoje TI Apucarana), Tibagy (atual Mococa) e Queimadas; na bacia do Ivaí: Ivaí e Faxinal; na bacia do Iguaçu: Palmas, Mangueirinha e Rio das Cobras. Apesar da delimitação pelo governo, estas terras foram invadidas pelos colonizadores gerando verdadeiras guerras entre índios e brancos<sup>8</sup>.

A partir de 1930, com a ocupação do norte do Paraná pela “Companhia de Terras do Norte do Paraná”, as regiões dos rios Itararé, Tibagi e Ivaí foram colonizadas, sendo que a expansão de terras deu-se até mesmo sobre as terras que estavam reservadas aos índios (Theodoro, 2000).

Visando ordenar a situação fundiária, os governos federal e estadual decidiram a favor dos colonizadores e em detrimento dos povos indígenas. Em 1945, o governo federal assinou o Decreto-lei n. 7692 reduzindo as terras dos Kaingang de São Jerônimo de 14 mil alqueires para dois mil e fragmentando-a em duas glebas que formam as atuais TIs Barão de Antonina e São Jerônimo. Em 1949, os governos federal e paranaense assinaram um acordo onde nova redução das terras kaingang foi decretada: foram reduzidas as terras dos seguintes Postos Indígenas: Apucarana, de 54.000 ha para 6.500; Queimadas<sup>9</sup>, de 20.540 ha para 1.700; Ivaí, de 36.000 para 7.200; Faxinal, de 2.785 ha para 2.000; Mangueirinha, de 18.000 ha para 2.560 e Rio das Cobras 4.300 para 3.870. Como resultado, os índios perderam 83% das terras

---

<sup>8</sup> Em 1911, nas bacias do Laranjinha e Cinzas e na Serra da Pitanga, fazendeiros pagavam profissionais matadores de índios a fim de ocuparem suas terras (Tommasino, 1995).

<sup>9</sup> O PI Tibagy, atual TI Mococa, integrava a área do PI Queimadas, apesar das terras não serem contíguas.



originalmente delimitadas pelo governo para os colonos nacionais e estrangeiros (Tommasino, 1995; 2006).

É certo, portanto, que apesar de estarem delimitadas de modo descontínuo, as terras indígenas da bacia hidrográfica do rio Tibagi formam um todo contínuo, dividido em especial por um acordo firmado pela União e o Estado do Paraná em 1949 (Filipin, Filipin, 2011: 737).

A localização atual das terras indígenas dos Kaingang corresponde aproximadamente a estes antigos territórios; suas dimensões, entretanto, foram extremamente diminuídas pelo desmatamento e colonização. As TIs hoje são ilhas kaingang cercadas de territórios que passaram a ser propriedades não-indígenas, mas que ainda constituem território indígena/Gá na concepção deste povo, o qual continua com sua forma de ocupação e mobilidade territorial a despeito das novas condições. Ou seja, possuem suas aldeias fixas (*emãs*), localizadas nas atuais Terras Indígenas, mas se deslocam constantemente, em grupos de parentesco, para os acampamentos temporários (*wãre*) nas florestas, nas margens dos rios e contemporaneamente, nas cidades.

### 1.1.2 Bacia do médio Tibagi: Um território Kaingang



TERRITÓRIO KAINGANG NO  
TIBAGI

Médio Tibagi = território kaingang

Pesquisa LAEE-UEM  
Kimiye Tommasino  
Lúcio Tadeu Mota  
Londrina/Maringá 2006

Mapa 2: O Paraná e suas bacias hidrográficas (fonte: IAP)

A bacia do rio Tibagi<sup>10</sup> é *habitat* de vários grupos locais kaingang desde tempos imemoriais<sup>11</sup>. Não podemos confundir a categoria jurídica de “Terra Indígena” - que designa uma área de terra delimitada e homologada pelo poder público -, com a categoriaêmica *Gá* - que diz respeito ao território tribal no qual distribuem-se vários grupos locais kaingang.

<sup>10</sup> A bacia hidrográfica do rio Tibagi possui uma área de 24.530 km<sup>2</sup>, está localizada na porção centro leste do estado do Paraná e inserida, geologicamente, na Bacia Sedimentar do Paraná. O rio Tibagi nasce no município de Palmeira a 1.150 m de altitude. O fluxo do rio segue 550 km em direção norte e sua foz é o rio Paranapanema, onde hoje existe a Usina Hidroelétrica de Capivara (CESP). O rio possui fortes correntezas, motivo da origem do nome Tibagi, que na língua *guarani* significa ‘rio de correnteza’. “Um total de aproximadamente 65 tributários diretos e 1200 pequenos riachos compõem a rede hidrográfica do rio Tibagi”. ([www.uel.br/projetos/tibagi/Bacia.HTM](http://www.uel.br/projetos/tibagi/Bacia.HTM)).

<sup>11</sup> É importante registrar que a bacia do Tibagi também é território guarani comprovado pela tanto pela Arqueologia quanto Etno-história. No entanto, neste trabalho não será objeto de estudo.

É importante ressaltar que, nos estados da região Sul, as atuais Terras Indígenas correspondem apenas a uma parte das ‘terras tradicionalmente ocupadas pelos índios’ de que fala a Constituição federal (Artigo 231<sup>12</sup>). Terra Tradicional kaingang não coincide com a porção reconhecida pelo Estado como Terra Indígena. A primeira é muito maior que a TI, inclui terras invadidas e colonizadas pelos brancos. Sendo multicultural, pode-se observar a superposição de múltiplas territorialidades no mesmo espaço físico (Tommasino, 2006).

No Gá Kaingang, grupos familiares e pessoas estão em constante mobilidade espacial e formam uma ampla rede de sociabilidade na qual partilham de uma mesma cultura e experiência histórica. Os Kaingang caracterizam-se por estabelecerem estas unidades político-territoriais mais amplas nas bacias hidrográficas, as quais, em conjunto, formam a sociedade Kaingang.

Até as primeiras décadas do século XX, o território kaingang na bacia do rio Tibagi era contínuo, mas o longo e intenso processo de expropriação de terras configurou o cenário atual composto de cinco terras descontínuas, conforme podemos observar no mapa abaixo. Contudo, mesmo ocupado pela sociedade nacional, este território continua sendo espaço de subsistência kaingang e as cinco TIs ainda formam uma unidade física e sócio-política unida por laços de consangüinidade, afinidade, compartilhando uma consciência mítica, histórica, linguística e étnica<sup>13</sup>. Assim, uma continuidade física e

<sup>12</sup> Artigo 231 da CF - 1988 - C. F. - CAPÍTULO VIII – “DOS ÍNDIOS”

ARTIGO 231 – São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os **direitos originários sobre terras que tradicionalmente ocupam**, competindo à união demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

1. São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as de posse permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

2. As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o **usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios** e dos lagos nelas existentes.

3. **O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos**, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas **só podem ser efetivadas com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas**, ficando-lhes assegurada participação nos resultados das lavras, na forma da lei.

<sup>13</sup> A pesquisa de Quinteiro (2007) demonstra as alianças através da troca de pessoas e relações de reciprocidade entre os grupos sociais das cinco TIs Kaingang que integram a unidade sociopolítica da bacia do rio Tibagi.

simbólica do território tradicional dos Kaingang na bacia do Tibagi persiste<sup>14</sup>.

Para este grupo, assim como para outras sociedades indígenas:

A terra é muito mais do que simples meio de subsistência. Ela representa o suporte da vida social e está diretamente ligada ao sistema de crenças e conhecimento. Portanto, a terra para os povos indígenas não é apenas um recurso natural, mas um recurso sociocultural (Ramos, 1986:13).



Mapa 3: Bacia do rio Tibagi – *Habitat* dos Kaingang (fonte: Kimiye Tommasino).

<sup>14</sup> A ligação entre as aldeias há séculos é feita pelo rio Tibagi e seus afluentes pelas inúmeras trilhas que os margeiam. “Deste relacionamento [juntamente com os Guarani da mesma região] também nasceu uma mobilização muito forte em torno da reivindicação da demarcação de suas terras. Os movimentos indígenas têm crescido no norte do Paraná desde 1979, tendo-se intensificado a partir de 1986. Hoje esses movimentos protestam e pleiteiam não só a demarcação das terras indígenas efetivamente utilizadas e compensações pelos danos ambientais sofridos no passado, como também reivindicam melhores condições de saúde e atenção da Funai (principalmente da reestruturação do órgão)” (Filipin e Filipin, 2011:737).

### 1.1.3 Breve histórico sobre a Terra Indígena Mococa

Vimos acima que a região do médio rio Tibagi no século XIX contava com a presença de muitos grupos Kaingang [e Guarani] que transitavam entre campos, florestas e aldeamentos oficiais (Mota, 1998).

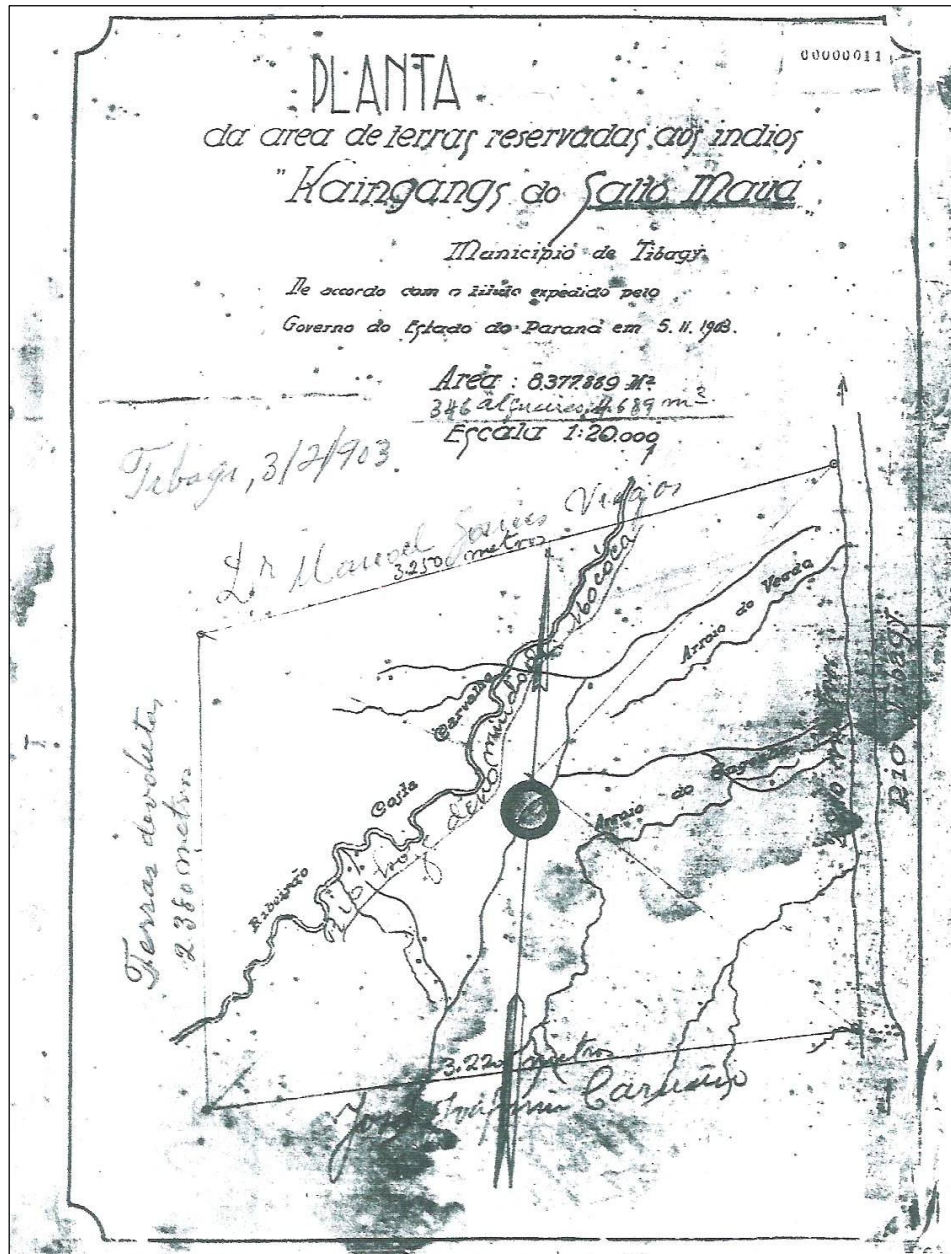


Figura 1: Cópia da planta da área de terras reservadas pelo governo do Paraná ao grupo kaingang chefiado pelo Capitão Thimotheo.

A figura acima, encontrada nos arquivos da Funai de Curitiba, consiste num documento oficial que demonstra que em 1903 o governo do Paraná reservou as terras do “Salto Mauá”<sup>15</sup> ao grupo Kaingang chefiado pelo cacique/ “capitão” Timótheo, que recebeu este título do governo quando aceitou viver aldeado com seus parentes. Esta terra consiste na atual área indígena Mococa, na qual residem os descendentes do “Capitão Velho Timótheo”<sup>16</sup> e seu cunhado *Pét Ky*, que migraram com suas famílias pelo rio Tibagi das cabeceiras do rio Laranjinha, local onde os últimos “Kaingang bravos” foram conquistados.



Foto 6: Serra Grande (*Krin Bang*).

Acima podemos ver a “Serra Grande” (*Krin bang*), atualmente fora do perímetro da TI Mococa, mas que serve como referência do território/ *Gá* escolhido pelo grupo do velho Timótheo, onde hoje vivem muitos de seus descendentes. Tal referência territorial aponta para uma orientação simbólica pelo mito de origem segundo o qual os Kaingang preferem fixar-se nas terras altas, próximos a uma serra, como a que sobreviveu ao alagamento produzido pelo dilúvio mitológico.

---

<sup>15</sup> No início do século XX o território Kaingang de Mococa também era conhecido como Posto Indígena Tibagy.

<sup>16</sup> Ver em anexo árvore genealógica sobre a família do Capitão Timótheo.



Foto 7: Mina d'água próxima à casa de Gogóia. Lugar escolhido pelos Kaingang para fixar a sua nova aldeia (*emã*), no início do século XX.

A história desta migração está viva na memória dos Kaingang antigos de Mococa que nos narram<sup>17</sup> a chegada e estabelecimento no local; contudo, não se referem a estas terras como uma doação do governo aos índios, mas sim como uma compra feita por estes em troca de trabalhos prestados ao governo do Paraná da época.

---

<sup>17</sup> Estas narrativas foram recolhidas em janeiro de 2007 por mim e Cristiane Thaís Quinteiro e estão presentes em nossas monografias (Casão, 2007; Quinteiro, 2007). O narrador é Augusto Merciano Gogóia, o morador mais antigo de Mococa e que constitui uma “memória viva” da comunidade. Gogóia contou episódios ocorridos que foram-lhe transmitidos por sua avó.

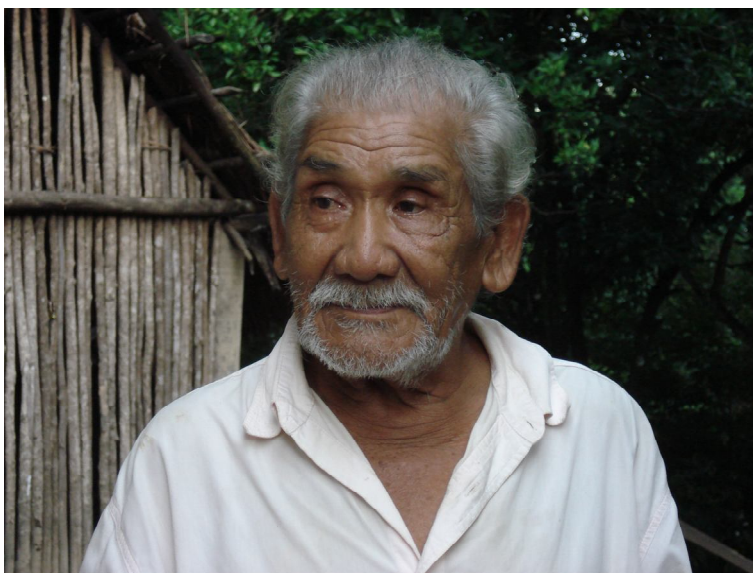


Foto 8: Seu Augusto Merciano Gogóia.

#### a) Origem da aldeia Mococa - A migração em 12 canoas.

Meu avô (Capitão Velho Timótheo = Timotheo Gojé<sup>18</sup>) morava lá no Laranjinha. Ele foi procurar uma morada para morar longe. Mas naqueles tempos não tinha estrada, só mato. Então ele veio só pelo Rio Tibagi. Ele veio com o poder da água. Vieram 25 famílias do Laranjinha. Tinham doze canoas pra ele carregar família e carregar coisa pra comer também. Meu avô tinha quatro filhas e tinha quatro homens. Trouxe todos por dentro da água pelo Rio Tibagi. Quando saíram de lá do Laranjinha, não tinha nenhum morador por aí na beira do Tibagi. Telêmaco Borba, Londrina, Tamarana e Ortigueira não existiam. Não tinha estrada, nem nada. Então eles vieram por dentro da água. Eles eram Kaingang bravos.

Meu avô veio junto com outro índio lá de Laranjinha. O nome dele era Luís Pereira. Luís Pereira era o nome em português. Mas nome de índio era Pet-ky. Em Laranjinha, Pet-ky já era casado com a irmã do velho Timótheo; eles eram cunhados. Quando meu avô veio de Laranjinha, veio toda a família, não ficou ninguém por lá. Daí eles chegaram aí no Apucarantina, na Barra do Apucarantina. Daí o Pet-ky falou assim: “Eu vou morar aqui no Apucarantina, na Barra do Apucarantina”. Subiram até a cabeceira do rio Apucarantina e chegaram na

<sup>18</sup> O nome indígena *Gojé* significa madeira coberta de cipó. O nome português, Timótheo demonstra a ligação do mesmo com o frei capuchinho, Timótheo Castellnuevo, que deve ter batizado *Gojé* e lhe dado seu nome.



Serra do Cadeado.<sup>19</sup> Desceram o Apucarana Grande até o Tibagi e Pet-ky disse para seu cunhado Gojé: “Nessa corredeira eu vou fazer pari, vou fazer morada aqui”. Daí fizeram pari para caçar peixe. Daí ele fez um fogo ali por causa da companhia, depois eles pousaram lá. Mas tinha muito peixe ali, sempre. Era muito fácil, agora está custoso. Mas no tempo dele era fácil. E meu avô seguiu, até chegar na Barra do Ribeirão. A primeira aldeia [na região da atual TI Mococa] ficava na Serra da Esperança. Depois eles vieram mais pra cá um pouco, mais perto de onde moramos hoje. Aquela serra pra trás da Serra Grande. Daí subiram mais um pouco, daí no ribeirão que cai no Tibagi, daí tocou a canoa no ribeirão, daí catou o povo deles e já abriu outra aldeia (...).

Metade parou ali em Barra Grande, eles estavam ali trabalhando. Eles estavam trabalhando no corte de mata para os fazendeiros. Não era uma aldeia, mas um local temporário. Não tinha cemitério na Barra Grande; só tinha em Mococa que era a sede principal. Os três cemitérios ficam pertinho de Mococa mesmo. O primeiro cemitério fica bem no meio da vila ali. O segundo cemitério fica pro outro lado do rio Mococa. O terceiro fica mais pra frente ainda do rio Mococa, no meio da fazenda.

Ficou parado lá na Serra Grande (Gogóia apontou para a Serra Grande, que hoje não faz parte da terra indígena Mococa<sup>20</sup>), morou um pouco lá...morou um ano lá ... daí ficou olhando pra cá, pra Mococa, para Telêmaco Borba, daí cortou assim aonde está Ortigueira, e ele foi embora pra lá, trepando no pau assim, pra olhar onde estavam as crianças, as famílias. Ele foi quebrando os pedaços de vara pra não se perder (Augusto Merciano).

## b) Sobre a Serra Grande e Barra Grande.

“Serra Grande em kaingang é *Krin-yú-rãñ-rãñ*. É a serra mesmo. Quer dizer que é serra bem apontada, montanhas lá no alto. O [rio] Barra Grande em kaingang é *Dó Kané bang* que significa uma bala mais grossa, bala mais grossa pra gente ajeitar munição pra espingarda<sup>21</sup>.”

<sup>19</sup> Este grupo liderado por Pet – ky ficou morando nesta região por algum tempo, conhecida como Toldo Velho que foi uma das últimas aldeias a resistirem ao processo de aldeamento realizado pelo Estado brasileiro. Depois este grupo se mudou para a atual reserva do Apucarantina, em Tamarana.

<sup>20</sup> As proximidades da Serra Grande, atualmente, é habitada por integrantes do Movimento dos Sem Terra, assentamento “Índio Galdino”. Os Kaingang de Mococa e a população rural assentada nas terras próximas possuem uma boa relação. Os regionais freqüentam o baile dos índios e disputam partidas de futebol nos fins de semana. Existem também casamentos derivados deste contato, seja com os “sem terra”, seja com habitantes do distrito de Natingui, além das transações econômicas realizadas entre eles.

<sup>21</sup> As informações contidas neste parágrafo foram colhidas por Kimiye Tommasino e Lúcio Tadeu Mota em entrevista com Augusto Gogóia, Balbina I-prôn-ra Pereira Artur e Alzemiro Mathias em 27/05/2003.

Então ele saiu ali e veio um povo dali até Mococa. Meu avô fez um fogo aí na Barra do Mococa, daí andaram por aí. Foi lá em Telêmaco Borba, daí voltaram. Voltaram e chegaram lá no “Campo dos Índios”<sup>22</sup>. Não tinha essa estrada pra Telêmaco. Daí foi assim a história do meu avô ... daí eles foram por aqui assim. Aí acharam essa aguinha da mina que estamos bebendo agora, neste mesmo lugar que eu estou morando agora. Quando eu cheguei aqui, só tinha laranja (...) Daí plantei tudo. Cortaram o mato aqui ... pra fazer a casa. .. não é casa né...é o rancho (Augusto Merenciano).

### **c) Os Kaingang compraram a terra de Mococa.**

Daí eles fizeram os ranchos para morar, aqui pra baixo. Plantaram milho, arroz, feijão. Foram olhar os peixes no rio. E então eles foram lá para Curitiba, pedir um lugar bom para morar, pedir terreno. Aí o governo falou: “O que vocês vieram pedir para mim?” “Eu vim pedir terra, um chão para morar.” E o governo disse que não dava, mas podia vender. Os Kaingang falaram que queriam quinhentos alqueires de terra e Governo de Curitiba disse que vendia por 100 mil réis (Augusto Merciano) .

Para comprar as terras, doze Kaingang foram cortar dez alqueires de terras para o Governo do Paraná, para lá do rio Tibagi. Demoraram três dias para limpar o terreno. Depois de terminado o trabalho, fizeram uma festa para comemorar a compra das terras da atual TI Mococa. Gogóia conta que até funcionários do governo participaram desta festa.

Os relatos dos anciãos indicam que no início do século XX, os Kaingang de Mococa ocupavam uma área contínua limitada pelos rios Apucarana Grande ao norte, Tibagi a leste e Barra Grande ao sul-sudoeste. Até 1967 era frequente a pesca no rio Barra Grande, quando os fazendeiros que lá se instalaram passaram impedir tal atividade. Os Kaingang de Mococa continuam pescando no rio Tibagi, porém menos que antigamente, pois as melhores corredeiras - mais propícias para a pesca tradicional kaingang com os *paris*<sup>23</sup> - estão atualmente fora do perímetro da TI. Relatos de moradores antigos de Natingüi confirmam que todas as terras do distrito pertenciam aos Kaingang descendentes do grupo comandado pelo Capitão Thimótheo e os fazendeiros

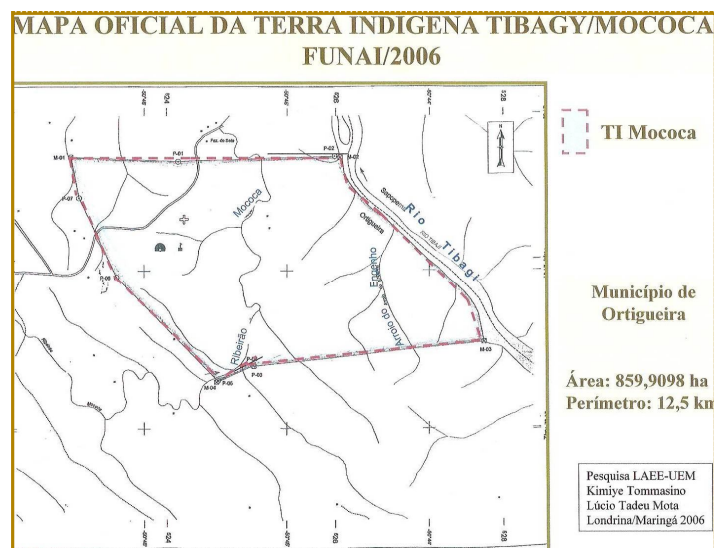
<sup>22</sup> Atual TI Queimadas.

<sup>23</sup> Armadilha de pesca tradicional kaingang.

foram invadindo e expropriando as terras indígenas no decorrer de todo o século XX. Atualmente, a TI Mococa possui 859 ha (354,95 alqueires)<sup>24</sup> e encontra-se homologada, registrada em Cartório e no Serviço de Patrimônio da União (SPU) desde 1996 (FILIPIN e FILIPIN, 2011, p.736).



Foto 9: Armadilha de pesca kaingang (*paris*).



Mapa 4: Terra Indígena Mococa (Fonte: Kimiye Tommasino).

<sup>24</sup> Apenas 8 alqueires a mais do que tinha sido reservado em 1903.

#### 1.1.4 Caracterização geral da Terra Indígena Mococa



Foto 10: Vista geral da Aldeia Mococa.

A Terra Indígena (TI) Mococa está localizada no município de Ortigueira – PR, no distrito de Natingui, a 8 km deste último núcleo e a 65 km da cidade de Ortigueira, a qual está situada a 250 km de Curitiba. A TI Mococa estava subordinada à Administração Regional (AR) de Guarapuava, mas a pedido das famílias de Mococa, em 2004 passou a ser administrada pela Funai de Londrina sob dois argumentos: a proximidade maior com Londrina e por serem elas aparentadas com as famílias da TI Apucarantina.

Segundo o documento ITCF (CT no. 016/DAFI/89), os limites da TI Mococa são:

Suas coordenadas são latitude norte 24 00'17", 242s e longitude 50 44'38", 378 wgr; latitude leste 24 00'27", 115s e longitude de 50 43'36", 776 wgr; a oeste seria de 24 00'17", 854s e 50 46'31", 156 wgr e ao sul de 24 01'38", 103s e 50 45'27", 351 wgr (Theodoro, 2000:32).

A área da TI Mococa é de 354,95 alqueires (849 hectares), sendo 250 com remanescentes de matas, quase 100 hectares de pastagens e aproximadamente 05 alqueires de roças familiares que se distribuem em áreas descontínuas e dispersas dentro da TI.

Em agosto de 2010, a população da TI Mococa somava 174 pessoas distribuídas em 42 grupos familiares<sup>25</sup>. Segundo censo de janeiro de 2007<sup>26</sup>, a população era de 105 pessoas e 23 famílias nucleares. O censo elaborado pela chefia do Posto Indígena de Queimadas em 1998 aponta uma população de Mococa de 63 pessoas e 15 famílias (Theodoro, 2000:31).

Nota-se um significativo crescimento populacional nesta comunidade. Conforme os dados dos censos referidos acima, entre os anos de 2007 e 2010, a população de Mococa aumentou 66,6%. Deste número, 27,14% deve-se ao nascimento de crianças (19) e 72,85%, à população migrante. Assim, podemos dizer que existe uma intensa mobilidade de famílias kaingang entre as TIs da bacia do rio Tibagi e também da TI Ivaí e TI Faxinal. Os motivos das mudanças de TIs são ocasionados por conflitos que determinam a transferência de Terra Indígena (voluntária ou compulsória) da pessoa e sua família, a realização de casamentos e a mudança de famílias que querem ficar perto de determinados parentes.

A maioria da população de Mococa está ligada aos “troncos velhos”<sup>27</sup> descendentes do “Capitão Velho Timótheo” responsável pela origem da comunidade. A taxa de miscigenação entre estas pessoas e da influência das relações de contato com a sociedade não-índia é baixa, se compararmos a realidade de Mococa com outras TIs da Bacia do Tibagi. Em 2005, a vinda de uma família extensa Kaingang mestiça (filhos de Kaingang com não-índios) da TI Barão de Antonina propiciou a convivência entre famílias com padrões de comportamento e valores um pouco diferentes na comunidade. Esta família extensa, detentora de um capital cultural diferenciado e valorizado entre os

---

<sup>25</sup> Conforme Fernandes (2003), este termo refere-se às famílias nucleares, formadas pelos casais e seus filhos solteiros.

<sup>26</sup> Este Censo foi atualizado por mim e por Cristiane Thaís Quinteiro quando fazíamos nossa pesquisa de campo na TI Mococa em 2007. O censo pode ser encontrado em Quinteiro (2007).

<sup>27</sup> Segundo Fernandes (2003), “tronco velho” consiste em um conceito kaingang que se refere a um casal de velhos cuja a história está ligada à história local da aldeia. “(...) são aqueles que têm seu umbigo enterrado e mais, são aqueles que participaram, em alguma medida, da constituição da própria comunidade” (Fernandes, 2003:138).

demais moradores de Mococa, integrou-se à comunidade e conquistou um espaço considerável nas relações de poder. A presença de novas ideias e práticas influenciam a dinâmica cultural de Mococa e no caso desta dissertação, é importante uma contextualização deste fato, pois uma parte considerável dos dados colhidos em campo foi obtida através de pessoas ligadas a estas famílias<sup>28</sup>, que não nasceram em Mococa, mas são Kaingang de outras áreas da bacia do rio Tibagi, ou seja, fazem parte de uma mesma unidade político-territorial.

Os Kaingang de Mococa costumam ir até Ortigueira esporadicamente para passear, ir ao hospital, fazer compras, visitar os parentes da TI Queimadas e comercializar seus artesanatos nas diversas “vendas” de regionais espalhadas pela estrada (BR-376). O contato maior é, entretanto, com a população de Natingui. Na vila de Natingui, os Kaingang de Mococa estão presentes com mais frequência, a fim de estudar, realizar compras de mercadorias e alguma venda de artesanato e produtos remanescentes de suas roças, além de ser uma opção de lazer, frequentando bares, jogos de futebol, e às vezes cultos religiosos. É importante acrescentar que muitas pessoas em Mococa possuem relações de compadrio e algumas vezes de casamento com a população regional de Natingui, sejam moradores da vila, ou dos sítios localizados no entorno da TI. Há uma estrada de terra que liga a vila de Natingui a diversas propriedades rurais e ao rio Tibagi e esta estrada passa dentro da TI Mococa, cortando a área central da aldeia. Assim, é fácil o acesso dos regionais à TI, sendo que durante os finais de semana é comum a presença dos mesmos em jogos de futebol, bailes e mesmo na casa de seus amigos Kaingang. Durante minha pesquisa de campo pude presenciar algumas destas visitas e percebi que existem alguns costumes em comum entre os Kaingang e a população regional no que tange ao sistema de parto, principalmente no que diz respeito à “dieta” pós-parto.

A realidade da TI Mococa diferencia-se de algumas outras comunidades Kaingang pelo fato daqueles dependerem muito dos recursos naturais remanescentes para a subsistência local. As atividades de pesca, coleta, caça e agricultura são mais frequentes do que em outras comunidades onde o

---

<sup>28</sup> Em cuja residência eu fiquei hospedada e por isso tive um contato mais intenso.

contato foi mais intenso e os recursos institucionais estiveram mais presentes do que em Mococa, onde o abandono do governo foi mais expressivo. O descaso do Estado determinou que esta população desenvolvesse estratégias próprias de sobrevivência, ou seja, eles tiveram que se “virar” com seus próprios recursos, muito mais adversos do que quando a situação de contato se fazia sentir menos, isto é, quando o meio ambiente era propício para a realização das atividades “tradicionais” do povo Kaingang.

São comuns relatos de adultos sobre dificuldades enfrentadas durante a infância, inclusive situações de fome. A distância e conseqüentemente a dificuldade de comunicação impedia não só os Kaingang de buscarem auxílio, como também impedia que os técnicos indigenistas fossem à aldeia. Todas as melhorias existentes hoje, seja na área da habitação, saúde ou educação, só foram implantadas pelos órgãos oficiais após denúncia da situação de precariedade publicada na imprensa por um deputado estadual em 2004. As casas de alvenaria começaram a ser construídas em 2005<sup>29</sup>, juntamente com o saneamento básico (água encanada e módulo sanitário), luz elétrica e o carro da Funasa, que chegou em 2006. Até 2007 não existia telefone em Mococa, o que obrigava os Kaingang irem até o distrito de Natingui (a 10 quilômetros da TI Mococa), na maioria das vezes a pé, para solicitar por telefone algum auxílio necessário, o qual também demorava para chegar, já que o centro urbano mais próximo é a cidade de Ortigueira, que fica a 65 quilômetros de estrada de terra da Terra Indígena. No final de 2011 foi entregue a construção da Escola Estadual Indígena Cacique *Nur Fe* (Educação infantil e anos iniciais do Ensino Fundamental), que funcionava anteriormente em construções antigas e improvisadas.

A economia em Mococa é caracterizada predominantemente pelo modo de produção familiar, sendo o grupo doméstico a unidade de produção e consumo. A organização da economia acontece através da divisão sexual e etária do trabalho. Segue abaixo um gráfico sobre as principais atividades de subsistência realizadas em Mococa. No capítulo II, durante o item que trata da

---

<sup>29</sup> Através do Projeto Casa da Família Indígena do governo do Paraná de 2004 pela Cohapar (Companhia de Habitação do Paraná) em parceria com a Funasa, Funai, Conselho Indígena Regional de Guarapuava e Conselho Indígena Estadual do Paraná.

divisão sexual do trabalho, tratarei com maior profundidade sobre a forma como está organizada a economia nesta comunidade.

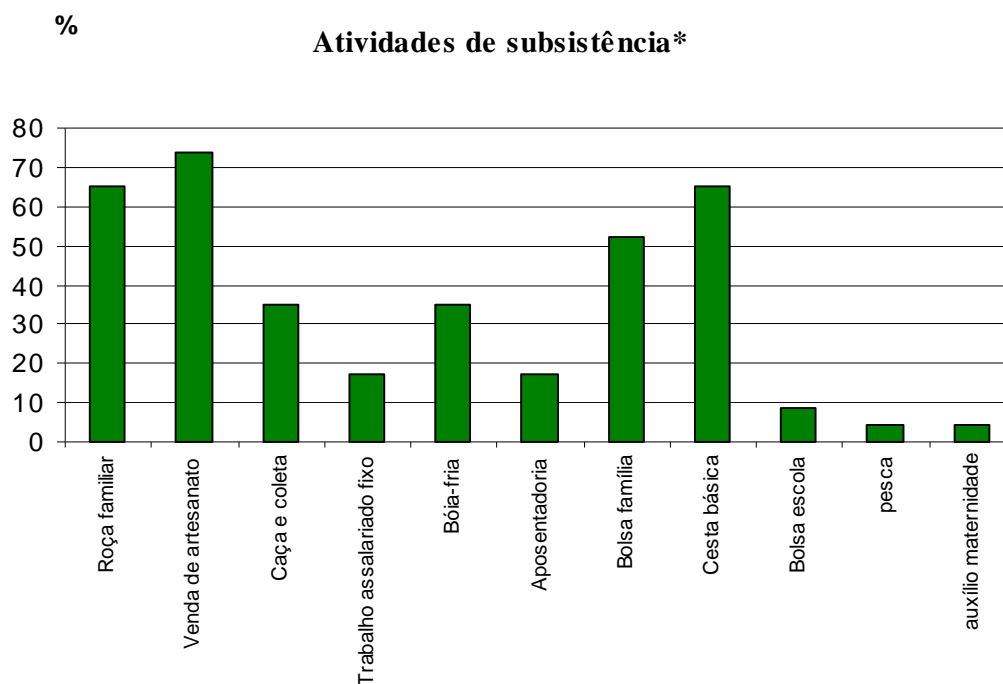


Figura 2: Atividades de subsistência na TI Mococa.

\* Dados retirados do Questionário sócio-econômico aplicado em julho de 2006 e janeiro de 2007.

Em Mococa há uma igreja católica<sup>30</sup> e uma igreja “crente” em construção interrompida. Alguns se consideram católicos e outros crentes, mas a religiosidade do católico ou do crente de Mococa é diferente da religiosidade do católico ou do crente não-índio.<sup>31</sup> São católicos e crentes Kaingang. Alguns se dizem meio crente, meio católico (“pois Deus é um só, né!”), alguns deixaram

<sup>30</sup> Dificilmente o padre vai até lá rezar a missa. Quando o Kuian (xamã kaingang) Pedro Tiburço estava em Mococa (em 2006), ele nos levou – a equipe de pesquisa – até à igreja, tirou fotos, o que confirma o catolicismo kaingang como uma religião que mistura elementos religiosos católicos e kaingang, conforme afirma a bibliografia. Nesta minha última ida a campo, a igreja católica servia como sala de aula para a escola de nível fundamental e também servia como espaço para reuniões da comunidade, como as oficinas do PBA (Planejamento Básico Ambiental) do Consórcio Cruzeiro do Sul para a construção da UHE Mauá (falaremos adiante, ainda no capítulo I, sobre este assunto).

<sup>31</sup> Sobre este assunto ver: Oliveira (1997) e Almeida (2004).



de serem crentes, outros deixaram de serem católicos. Alguns estão firmes em suas crenças, crentes ou católicos.

O cacique da TI Mococa é Antônio Arthur e a escolha dos caciques é feita através de eleições nas quais mulheres e crianças a partir dos 12 anos podem participar. O cacique fica no poder até que o próprio ou a comunidade resolva que ele deve sair, convocando para isto uma nova eleição. A liderança de Mococa é composta por um cacique, um vice-cacique, conselheiros e policiais. O Chefe de Posto, Luís Amaral, também Kaingang morador de Mococa, é o representante da Funai nesta TI. Além disso, Luís Amaral é o presidente do Conselho de Saúde Local de Mococa. Os conselheiros são escolhidos pelas lideranças e representam a comunidade de Mococa diante da Funasa.

#### **1.1.5 O setor profissional de saúde em Mococa**

A TI Mococa é atendida pelo Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI)<sup>32</sup> Interior Sul, o Pólo Base responsável por Mococa fica situado na cidade de Londrina e a Casa de Saúde Indígena (CASAI) de Curitiba recebe a população de Mococa que necessita de atendimentos mais específicos.<sup>33</sup> A equipe multidisciplinar de saúde indígena (EMSI) é composta por um médico, enfermeiro, dentista, atendente de consultório dentário, técnico e auxiliar de enfermagem, agente indígena de saúde (AIS) e agente indígena sanitaria (AISAN). Esta equipe multidisciplinar atende a TI Mococa e Queimadas, sendo que cada TI tem seus próprios AIS, AISAN e técnico de enfermagem.

---

<sup>32</sup> “O Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) é a unidade gestora descentralizada do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS). O DSEI pode ser conceituado como um modelo de organização de serviços - orientado para um espaço etno-cultural dinâmico, geográfico, populacional e administrativo bem delimitado -, que contempla um conjunto de atividades técnicas, visando medidas racionalizadas e qualificadas de atenção à saúde, promovendo a reordenação da rede de saúde e das práticas sanitárias e desenvolvendo atividades administrativo-gerenciais necessárias à prestação da assistência, com controle social. No Brasil, são 34 DSEI’s. Os distritos não foram divididos por estado, mas sim estrategicamente por critérios territoriais, tendo como base a ocupação geográfica das comunidades indígenas. Além dos DSEI’s, a estrutura de atendimento conta com postos de saúde, com os pólos-base e as Casas de Saúde do Índio (Casais)”(retirado do *site*: [http://portal.saude.gov.br/portal/saude/Gestor/area.cfm?id\\_area=1744](http://portal.saude.gov.br/portal/saude/Gestor/area.cfm?id_area=1744)).

<sup>33</sup> Apesar do *site* informar que a chefia do DSEI Interior Sul localizar-se em Florianópolis, a sede responsável por todos os indígenas no Paraná está localizada em Curitiba, chefia do DSEI Litoral Sul.

Atualmente existe na TI Mococa uma posto de saúde (chamado localmente de enfermaria) com uma técnica de enfermagem, um AIS (agente indígena de saúde), um AISAN (agente indígena sanitaria), dois motoristas e uma auxiliar de serviços gerais. Todos são Kaingang, com exceção da última, que é *fóg* (não-índia) casada com um Kaingang mestiço. A estrutura de saúde “oficial” em Mococa, subsidiada pela Funasa, conta com uma caminhonete que toda quinta-feira busca em Ortigueira um médico e/ou enfermeiro, que fazem consultas na enfermaria de Mococa. Caso haja necessidade, o médico encaminha os pacientes para atendimento pelo SUS (Sistema Único de Saúde) no hospital em Ortigueira ou ao posto de saúde da TI Queimadas, para onde se dirigem também os Kaingang de Mococa quando precisam consultar um dentista. A enfermaria fica aberta todos os dias da semana em horário de expediente, mas mesmo fora deste horário a população pode contar com o auxílio dos profissionais de saúde kaingang da comunidade. Os dois motoristas revezam-se nos plantões e quando é preciso, os pacientes são encaminhados para o hospital em Ortigueira ou Telêmaco Borba pela técnica de enfermagem. Esta e o AIS realizam visitas domiciliares aos doentes e gestantes quando acham importante o acompanhamento, principalmente nas casas dos mais idosos, que têm mais dificuldades de se locomoverem até a enfermaria.

Hoje em dia a maioria das mulheres da TI Mococa realiza seus partos nos hospitais (em Ortigueira ou Telêmaco Borba e Curiúva nos finais de semana), mas esta realidade é nova, pois até 2005 a maioria das mulheres tinha seus filhos em casa, já que o acesso ao sistema de saúde oficial para a população da TI Mococa era muito precário. Quando precisavam ir ao hospital em Ortigueira - que fica a 65 quilômetros de estrada de terra de Mococa - por motivo de doença, nascimento ou em casos de “vida ou morte”, o procedimento normal era que o AIS fosse caminhando (caso não conseguisse carona com não-índios, pois não havia carro na TI Mococa) 8 quilômetros até o distrito de Natingui para telefonar (existe telefone público em Mococa somente a partir de 2007) para o posto de saúde da TI Queimadas (localizada a aproximadamente 10 km de Ortigueira e que respondia pela saúde da população de Mococa) e pedir que o carro da saúde saísse de Queimadas até Mococa para levar o paciente até o hospital em Ortigueira. Apesar dos avanços no atendimento de saúde oficial pela Funasa, as dificuldades ainda são muitas, como a falta de

estrutura, de materiais e devido à distância e precariedade da estrada de terra entre a TI Mococa e a cidade de Ortigueira. Conforme comunicação pessoal com a antropóloga do Ministério Público, um novo posto de saúde deverá ser construído em Mococa, porque a enfermaria passou por inspeção da vigilância sanitária e deveria estar interdita durante minha pesquisa de campo.

### 1.1.6 Sobre a Usina Hidrelétrica Mauá.

Atualmente, está em construção a Usina Hidrelétrica Mauá<sup>34</sup>, situada a apenas 3,5 km em linha reta da TI Mococa. Esta usina trará sérios, muitos e danosos impactos à vida desse povo<sup>35</sup>, além de atingir a “sustentabilidade do uso da água para as gerações presentes e futuras de seres vivos (e não apenas para os seres humanos).”<sup>36</sup> Dada a intensidade dos impactos deste empreendimento do PAC (Programa de Aceleração do Crescimento) na vida da comunidade de Mococa, faz-se necessário uma breve contextualização sobre o processo de implantação da mesma, o qual foi eivado de irregularidades e lutas de vários setores da sociedade civil que se posicionaram contra a construção da usina. As cinco Terras Indígenas Kaingang da bacia do rio Tibagi serão atingidas por este empreendimento de matriz energética e a TI Mococa será a mais intensamente impactada, já que é a TI que se localiza mais próxima da UHE.

A UHE Mauá<sup>37</sup> terá capacidade instalada de 361MW. A construção da UHE Mauá no rio Tibagi teve início em 2008 e sua construção está em fase

---

<sup>34</sup> Pelo Consórcio Cruzeiro do Sul, com participação societária de 51% da Copel e 49% da Eletrosul.

<sup>35</sup> Com relação ao assunto específico desta pesquisa, o sistema de parto, um dos impactos da construção da barragem é o alagamento de uma vasta área de floresta onde os Kaingang coletam suas ervas medicinais, inclusive as utilizadas durante a gestação, parto e puerpério.

<sup>36</sup> Documento de 27/11/2006 para o Presidente do Comitê de Bacia do Rio Tibagi. Ref.: Questões técnicas prévias à elaboração e à concessão de outorgas de uso de recursos hídricos, elaboradas pelos Pesquisadores do Departamento de Biologia Animal e Vegetal e pelo Núcleo de Estudos de Meio Ambiente da Universidade Estadual de Londrina.

<sup>37</sup> “A Usina será capaz de atender ao consumo de 1 milhão de pessoas. A barragem da hidrelétrica já foi construída no rio Tibagi, entre os municípios paranaenses de Telêmaco Borba e Ortigueira. O reservatório que se formará terá 84 km<sup>2</sup> de superfície. Localizada na região do Salto Mauá, porção média do rio Tibagi. A casa de força ficará na margem direita do Tibagi, no município de Telêmaco Borba, perto à foz do Ribeirão das Antas, no local conhecido como Poço Preto. Coordenadas da barragem 24°03’48” S / 50°42’05” W”. (Retirado do sítio: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Usina\\_Hidrel%C3%A9trica\\_Mau%C3%A1](http://pt.wikipedia.org/wiki/Usina_Hidrel%C3%A9trica_Mau%C3%A1))

final. Após a aprovação do EIA/RIMA exigido pelo processo de licenciamento para a construção da usina, foi desenvolvido desde o ano de 2010 o PBA (Planejamento Básico Ambiental)<sup>38</sup>, aprovado em 2012 e que atualmente está em fase de início de sua execução.

No local onde está sendo edificada a UHE Mauá encontram-se muitos vestígios da ocupação indígena. Segundo o parecer elaborado pelos antropólogos Kimiye Tommasino e Lúcio Tadeu Mota a respeito do licenciamento ambiental da UHE Mauá, existem pelo menos cinco sítios arqueológicos ao longo das margens e na foz do rio Barra Grande, prova incontestável de que se trata de terra indígena (Filipin, Filipin, 2011:737-738).<sup>39</sup>

Em outras palavras, seja porque os Kaingang dependem (cultural e materialmente) dos bens ambientais existentes nas áreas que serão diretamente impactadas pela usina, seja porque foram expulsos à força dessas áreas (onde inclusive se encontram muitos vestígios arqueológicos), a UHE Mauá está sendo edificada em território indígena (Filipin, Filipin, 2011: 738).

Uma das irregularidades que esteve presente no processo de licenciamento para a construção da UHE foi o fato do IAP (Instituto Ambiental do Paraná) ter aprovado o EIA/RIMA (Estudo e Relatório de Impacto Ambiental), ignorando a presença de indígenas que sofrerão seus impactos e que por isso, conforme a legislação, o órgão responsável pela análise dos estudos deveria ser federal, no caso o IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis), e não o IAP, um órgão estadual.

---

<sup>38</sup> O PBA existe pela legislação que regula o processo de licenciamento de qualquer empreendimento que gere impacto ambiental e é uma exigência da Funai para os indígenas. Para a realização do PBA, o Consórcio Cruzeiro do Sul contratou assessoria de uma equipe de consultores para construir uma matriz de percepção indígena sobre os impactos gerados e discutir projetos de mitigação e compensação pelos impactos trazidos pela construção da UHE juntamente com comunidades de 8 terras indígenas da região da Bacia do Tibagi. O Ministério Público Federal fiscalizou o processo que foi aprovado no dia 26/01/2012 pelas comunidades indígenas envolvidas.

<sup>39</sup> “Essa informação é confirmada pelo próprio consórcio de empresa que edifica a UHE Mauá. O programa de rádio “Mauá mais energia”, veiculado em 26 de setembro de 2008 pelo consórcio, anunciou publicamente que a empreiteira que constrói a barragem encontrou o que costuma chamar de “buraco de bugre”, fato que foi confirmado por uma das empresas do consórcio em sua revista institucional mensal. O “buraco de bugre” encontrado no canteiro de obras é o local de uma antiga residência indígena e mais um vestígio arqueológico que comprova inequivocamente que a área em que se está edificando a UHE Mauá foi e ainda é terra indígena” (Filipin, Filipin, 2011:738).

Pesquisadores<sup>40</sup> das universidades paranaenses, principalmente da UEL e UEM, acompanharam todo o processo de Licenciamento da Usina Mauá no rio Tibagi desde 2005, posicionando-se contrários ao mesmo e produziram vários documentos e ofícios advertindo sobre questões técnicas para a elaboração e aprovação de um plano de uso sustentável da bacia do Tibagi. Ambientalistas advertiram sobre a ameaça à biodiversidade e o comprometimento da fauna e da flora da região, prejudicando o ecossistema natural e impactando negativamente o meio ambiente e a população ribeirinha. Municípios do norte do Paraná tentaram impedir a construção da UHE Mauá alegando a diminuição da qualidade da água (cerca de 40% do abastecimento de água público do Paraná é feito pelo rio Tibagi) e a sua contaminação por metais pesados derivados de uma mina de carvão inativa na região da usina e que aflorarão quando o reservatório de água for acionado. O Ministério Público Federal também esteve presente no processo, impondo diversos recursos para contestar erros legais na liberação do licenciamento. Assim, várias foram as medidas visando à paralisação da construção da Usina Mauá. Entretanto, elas não foram capazes de deter o governo, que manteve sua posição afirmando que as condutas ambientais adotadas não eram contrárias à legislação.

Os Kaingang da bacia do Tibagi reivindicam a demarcação das terras indígenas remanescentes e estão muito preocupados com os impactos causados pelas obras do PAC, e pela UHE Mauá em específico.

Apesar de todos os indícios coletados por antropólogos e arqueólogos, dos entendimentos favoráveis da própria AGU e da FUNAI, das várias decisões judiciais seguidas no mesmo sentido, ainda não houve nem a demarcação contínua das terras indígenas, nem a consulta às comunidades Kaingang, Guarani e Xetá afetadas pela obra, com vistas a obter o seu consentimento informado. O desrespeito à Constituição de 1988 e ao contido na Convenção 169 da OIT, que se verifica no caso da UHE Mauá, é exemplo de que “tal Convenção não tem merecido a devida atenção por parte do Poder Judiciário pelas implicações fundamentais para o reconhecimento dos direitos indígenas” (TRF4, AG 2007.04.00.025614-1, Terceira Turma, Relatora Maria Lúcia Luz Leiria, D.E. 06/12/2007). (Agosto, 2011) (Filipin, Filipin, 2011:739).

---

<sup>40</sup> As atividades realizadas pelos pesquisadores foram: apresentações de seminários, participação em audiências, reuniões com os órgãos Ambientais do Estado do Paraná (IAP e SEMA), elaboração de documentos e ofícios, mobilizações das populações ribeirinhas, de estudantes e das populações de várias cidades (Ortigueira, Telêmaco Borba e Londrina, principalmente).

## 1.2 SITUANDO O TEMA PESQUISADO

Neste trabalho, pretendo contribuir com a apresentação e discussão de dados etnográficos sobre o sistema de parto a partir da pesquisa de campo feita com moradores da TI Mococa. Por sistema de parto entendo as práticas e concepções relacionadas à gestação, parto e pós-parto. Os sistemas de parto indígenas possuem especificidades próprias de cada cultura, entretanto, “podemos afirmar que o parto é concebido como um momento concreto dentro de um processo ao longo do qual diversos cuidados e práticas são realizados para preservar a saúde da mãe e da criança” (Gil, 2007:27). Assim, o parto será pensado aqui como um longo processo e que extrapola a ideia que a biomedicina tem do mesmo, pois não se refere apenas aos aspectos biológicos, mas sim à saúde num sentido mais abrangente, isto é, relacionada aos aspectos culturais. Tais aspectos não são, muitas vezes, compreendidos pela biomedicina como práticas de saúde, como por exemplo os aspectos ligados à cosmologia, à organização social, aos rituais, à construção da pessoa, etc.

Conforme Gil (1997:27), os cuidados adotados durante os sistemas de parto indígenas caracterizam-se por alguns pontos em comum (a despeito das particularidades de cada sistema), os quais também foram encontrados nos dados de campo colhidos em Mococa como: a utilização de plantas medicinais durante a gestação, parto e pós-parto; o cumprimento de regras alimentares que devem ser seguidas pelas mães e também pelos pais durante o processo do sistema de parto; a evitação de emoções intensas. Além disso, o parto não é visto como um evento que foge do âmbito do cotidiano, sendo comum que mulheres dêem a luz sozinhas ou acompanhadas de mulheres experientes neste assunto, as quais, além do papel advindo pelo conhecimento técnico dispensado, passam a ter uma relação social com a criança e a família da mesma.

Dada a centralidade da noção de corpo na visão que as sociedades indígenas têm sobre a construção das pessoas (Seeger *et al*, 1979), as ideias e práticas relacionadas ao sistema de parto têm muito a dizer sobre a concepção de ser humano e suas relações sociais entre os ameríndios. Assim, são muitas etnografias sobre estas sociedades que utilizam-se de aspectos do sistema de

parto para refletir sobre as cosmologias e organização social entre os povos indígenas. A temática da *couvade*, as dietas, reclusões e as teorias de concepção são alguns exemplos. Entretanto, a questão do sistema de parto é trabalhada por grande parte das pesquisas antropológicas de uma forma fragmentária, através de descrições pontuais acerca de aspectos relacionados ao sistema de parto que constituem temáticas periféricas dentro de uma questão principal mais abrangente que diz respeito à construção das pessoas e às relações sociais.

A proposta da presente dissertação é tornar a questão do sistema de parto protagonista da pesquisa e argumentação etnográfica. Ou seja, o foco da pesquisa foi realizar uma etnografia do sistema de parto (sem a pretensão de ser uma descrição exaustiva, porque isto seria impossível) buscando coletar os dados que integram todas as fases do processo: gestação, parto e pós-parto. Consequentemente, este conhecimento sobre o processo reprodutivo permitirá uma reflexão, deste e de outros trabalhos, sobre a construção da pessoa e a organização social entre os Kaingang. Ademais, a pesquisa sobre o sistema de parto em Mococa oportunizou um solo fértil para uma reflexão sobre como são engendradas as relações de gênero e mais especificamente sobre a pessoa feminina entre esta população.

Dentro deste universo de pesquisa sobre o pensamento e a prática ameríndia, Belaunde (2005) discute o lugar central ocupado pelo sangue e pelas concepções de gênero cruzadas e paralelas. Segundo esta autora, o tema da reprodução paralela<sup>41</sup> consiste em um ponto de vista comum entre as teorias indígenas e é fundamental para uma compreensão das concepções de gênero paralelas e cruzadas, as quais coexistem no tecido social amazônico.

Desde un punto de vista, los hombres y las mujeres son dos tipos diferentes de seres humanos y llevan vidas paralelas, cada cual reproduciéndose a si mismo, produciendo comida y artefactos, y manejando conocimientos propios. Desde otro punto de vista, los hombres y las mujeres son un mismo ser humano y se reproducen cruzándose, cada cual contribuyendo con sus alimentos, sus artefactos y sus conocimientos a la generación de una vida en común (Belaunde, 2005:17-18).

---

<sup>41</sup> “La idea de que lo femenino se adquiere por la madre y lo masculino por el padre” (Belaunde, 2005:17).

Com relação a estas concepções de gênero, o sangue ocupa um lugar central porque ele é o veículo principal de diferenciação e unidade entre os gêneros no decorrer de toda a vida das pessoas. Para os ameríndios, o sangue reúne as características biológicas, mentais e espirituais apreendidas pelas identidades das pessoas no decorrer de suas vidas. Assim, o manejo do fluxo de sangue durante o ciclo de vida de uma pessoa é o responsável por todo tipo de produção, seja de pessoas, de pensamentos, de trabalho, de relações entre seres, etc.

El manejo de la sangre y las prácticas de dieta y reclusión, que le son asociadas, son la clave para comprender cómo las personas se diferencian entre hombres y mujeres, y cómo, al mismo tiempo, se unen en una misma concepción del ser humano y del parentesco. Guardar dieta y reclusión juntos es una acción que constituye la parentela y une a las personas en el compartir de sus flujos y sus procesos de cambio de cuerpo (Belaunde, 2005:47).

O tema desta dissertação está ligado ao sangue<sup>42</sup> e desta forma, seguindo o raciocínio de Belaunde (2005:36), entender o que é o sangue e como o manejo da corporalidade feminina e masculina se constroem ao redor do manejo do sangue possibilita um entendimento da dinâmica de gênero.

Belaunde aponta um certo silêncio sobre a corporalidade feminina em comparação à masculina nas etnografias sobre os povos amazônicos. Além disso, quando se propõem discutir as relações de gênero, muitos estudos antropológicos influenciados pelas teorias feministas dos anos setenta sobre a dominação universal masculina (Ortner, 1979) acabam por considerar de antemão as práticas de dieta e reclusão associadas ao fluxo de sangue feminino como evidências da posição subordinada da mulher ao homem. Contudo, tais considerações são arbitrárias, pois julgam as mulheres com a medida dos homens e as desmerecem por elas não fazerem o que os homens fazem. Tal perspectiva androcêntrica se recusa, muitas vezes, a enxergar que as mulheres também têm suas esferas próprias de prestígio. Conforme Belaunde, entre os povos ameríndios, um papel de gênero não é necessariamente melhor que o outro e é desta união de diferentes que depende a reprodução social em todos os âmbitos nestas sociedades.

---

<sup>42</sup> Apesar das narrativas etnográficas não se referirem ao sangue correntemente, o mesmo está presente de forma implícita nos dados, tanto da concepção, parto e pós-parto. Entre outras coisas, ele constitui a substância que forma os corpos, ele é visível no parto e seu fluxo precisa ser reordenado no pós-parto.



Seguindo este raciocínio, para Belaunde, assim como para McCallum (1999), a noção de complementaridade entre os gêneros é fundamental para compreender a mulher como um sujeito ativo, e este é um dos seus objetivos teóricos.

Desta forma, Belaunde sustenta que ao invés de sacrificar a análise por um princípio que sustenta a teoria universal do patriarcado, buscando mostrar se existe ou não subordinação feminina, deve-se buscar compreender como se dão as relações de gênero na construção das pessoas. Apoiada em Joanna Overing (1988), Belaunde sustenta que “la prioridad del análisis antropológico es comprender el universo moral, el significado y los valores que sustentan las relaciones entre personas de um mismo gênero e gênero cruzado” (Belaunde, 2005:30).

Em minha pesquisa tomei também um posicionamento teórico que discordava sobre a subordinação feminina *a priori* e busquei dar visibilidade à mulher kaingang como um sujeito ativo, com suas esferas próprias de prestígio social. O foco no sistema de parto demonstrou que ali existe uma esfera de prestígio das mulheres. Como por exemplo: são as mulheres, na maioria das vezes consanguíneas, as transmissoras oficiais dos conhecimentos, medicamentos e cuidados referentes ao sistema de parto<sup>43</sup>. O cenário onde se desenrolam as relações envolvidas no ciclo reprodutivo entretanto é o mundo privado, o mundo doméstico das relações cotidianas, que quando oposto à esfera pública e cerimonial, esteve em segundo planos por um bom tempo para o olhar antropológico. Mas devemos nos perguntar o porquê deste desmerecimento de um em relação ao outro. Não seria uma tendência etnocêntrica, seja eurocêntrica ou androcêntrica, considerar o público – associado ao homem - superior ao privado? Entre os Kaingang este desprestígio parece não existir. Como apontou Veiga (2000), a vida ritual deste povo acontece na periferia da aldeia, no mundo doméstico, na casa<sup>44</sup>. Para

---

<sup>43</sup> Pais e maridos também participam, mas as mulheres são as protagonistas em minha pesquisa.

<sup>44</sup> “Um dos motivos que dificultaram os pesquisadores conhecer ritos e outros aspectos da cultura Kaingang, reside no fato da maioria das cerimônias e ritos acontecerem no âmbito doméstico. Na sociedade Kaingang, a socialização acontece praticamente na esfera doméstica, que é tão fundamental na constituição do indivíduo e do seu papel social, quanto os grandes rituais coletivos e públicos (Veiga, 2000:110)” (...) “Daí um dos motivos da invisibilidade dos Jês Meridionais nas etnologias clássicas por muito tempo (Veiga, 2000:348).”

eles, lugar de mulher é (também) na cozinha e elas gostam e se orgulham disso.

As relações travadas no contexto do sistema de parto, e mais amplamente no mundo doméstico, envolvem a complementaridade entre os gêneros, mas nesse cenário a agência feminina engloba mais do que é englobada pela agência masculina. A concepção de uma hierarquia do homem sobre a mulher e vice-versa pode até existir entre as pessoas, mas não existe um consenso desta hierarquia entre os gêneros. Para os homens ou para as mulheres, mais importante do que exercer uma autoridade sobre seu cônjuge é que o casal consiga cuidar dos filhos somando seus esforços, unindo suas agências complementares. E é nesta prática de união de diferenças que os filhos são criados, aprendendo a serem mulheres ou a serem homens, e assim construindo-se e sendo construídos processualmente como pessoas generizadas, formando no decorrer da vida suas identidades de homens e de mulheres Kaingang.

Como sostiene Cecilia McCallum (2001:167) respecto de los cashinahua, entre los pueblos amazónicos no hay un cuerpo preexistente al género. Al contrario, "El género es conocimiento hecho cuerpo". El género es "agencia", un concepto traducido del inglés "agency" que se refiere a las capacidades de acción que constituyen a la persona inscrita, hecha y actuante en un mundo de interacciones, de producción, depredación, intercambio y consumo (Belaunde, 2005:37).

O foco nas relações cotidianas entre os ameríndios, como proposto por Overing (1999), Belaunde (2005) e McCallum (1998, 1999), constitui um campo privilegiado para pensarmos as relações entre parentes, e mais do que isso, sobre a produção de corpos de parentes. Muito mais do que distinguir o biológico do social no campo do parentesco, esta discussão procura compreender como o biológico é construído pelo social, principalmente através da partilha de alimentos e cuidados entre pessoas que convivem, já que o parentesco é determinado por estas relações cotidianas. Contrariamente ao sistema de parentesco da sociedade "ocidental", no qual os laços de substância determinam os laços sociais; entre os ameríndios, as relações sociais determinam a substância. Parentes consanguíneos que vivem distantes não são considerados tão parentes quanto pessoas que não possuem o mesmo sangue, mas que passam por um processo de "consustancialização"

gerado pela proximidade, pela convivência íntima, pela comensalidade, pelos cuidados mútuos, enfim, pelo desejo de se tornarem parentes (Vilaça, 2002).

É importante salientar que esta perspectiva que privilegia as relações de sociabilidade entre parentes nos processos de parto não é a única forma de olhar para a produção das pessoas através da construção dos corpos de parentes entre os ameríndios. Outras perspectivas antropológicas, como por exemplo a de Viveiros de Castro (1987), Fausto (2001) e Vilaça (2002) colocam em evidência a questão da alteridade, dos atos de predação e canibalismo no contato com o exterior nos processos de parto. Conforme Vilaça (2002), os dados sobre a *couvade*, que incluem resguardo e restrições alimentares tanto do pai quanto da mãe, demonstram que não se deve reduzir a produção de parentesco a atos de sociabilidade entre pessoas próximas, pois atos de canibalismo e predação são igualmente significativos na construção de pessoas (Vilaça, 2002:359). Segundo esta autora, não existe uma garantia que os bebês de humanos sejam humanos. Os seres gerados no útero de uma mulher possuem uma origem externa, derivado de um universo indiferenciado de subjetividades, do qual a criança, após o nascimento, precisa ser individualizada para se tornar uma pessoa humana. Daí a importância da *couvade*, quando é criado o espírito individual da pessoa por um processo de separação da massa indiferenciada espiritual (Vilaça, 2002:360). Sendo o corpo do bebê ainda muito permeável à influência de outros seres, as restrições da *couvade* são essenciais para evitar associações com outros seres que também podem querer transformar o bebê num dos seus. Observando certos tabus (como comer ou entrar em contato com certos animais), os pais evitam simbioses do corpo do bebê com certos animais, fazendo com que o corpo das crianças desenvolvam-se semelhantes aos seus, isto é, moldando corpos humanos. “Podemos concluir que a referência base do processo de metamorfose é a relação entre sujeitos, e não entre um sujeito e um animal sem intencionalidade [*tradução minha*]” (Vilaça, 2002:358). Assim, esta perspectiva demonstra que além da importância dos parentes, que assim se constituem pelas relações de proximidade travadas no cotidiano; as relações com a alteridade também estão presentes no processo de parto e são fundamentais para a constituição da pessoa humana.

Os dados que consegui através de minha pesquisa de campo permitiram-me uma maior aproximação da perspectiva de Overing, isto é, do “elogio do cotidiano” para pensar sobre a construção da pessoa no processo de parto. Este foco no mundo doméstico também possibilitou um olhar para as relações de complementaridade entre os gêneros presentes entre os Kaingang, como também para a construção de pessoas generizadas, conforme a ideia de McCallum, para quem “construir o corpo envolve inscrever diferenças em forma de gênero” (McCallum, 1999:160).

Todavia, acredito que uma pesquisa de campo mais extensa em Mococa produziria dados passíveis de serem interpretados através desta outra lente antropológica que foca as relações de alteridade, predação e canibalismo acerca do sistema de parto. Como falaremos no capítulo II desta dissertação, a sociedade Kaingang é caracterizada por um dualismo assimétrico e complementar no qual o “outro” possui papel fundamental na produção e reprodução social. “O distante e o diferente representam no modelo assimétrico do dualismo kaingang o ideal de sociabilidade, o lugar da aliança e da afinidade potencial” (Fernandes, 2003:118). Conforme minha pesquisa, o período do pós-parto é o que os Kaingang atuais dão maior importância. Assim, acredito que uma descrição e análise mais densa do mesmo podem permitir um desenvolvimento da chave interpretativa de corte eduardiano.

## CAPÍTULO 2

### MULHERES KAINGANG: OLHANDO E PENSANDO O MUNDO FEMININO

#### 2.1. Organização social e cosmologia Kaingang: Aspectos sobre o dualismo complementar e assimétrico e a questão de gênero

Em Mococa, encontrei as seguintes categorias de pessoas<sup>45</sup>: *nirixin* ou *unxin* para bebês de colo; *nhiri* para crianças até mais ou menos os doze anos, sendo que as meninas também podem ser classificadas como *unxinfí* e os meninos *kurunxin*. *Titóng* refere-se às mocinhas e *kurum* ou *kyron* aos mocinhos. *Umbet fi*, ou somente *fi*, ou ainda *pró finihá* para as mulheres casadas. *Prun* e *ungrê* para homens adultos. *Kofá* é o termo para homens e mulheres que já têm netos. O sufixo *fi* pode ser usado em todas as categorias de idade: *nirifi*, *unbetfi*, *kofáfi*, para designar o gênero feminino.

Partindo desta classificação, é possível afirmar - com um pouco de insegurança devido à flexibilidade das categorias, principalmente da passagem de *nhiri* para *titóng*, no caso das meninas, e para *kyron*, para os meninos – que a população da TI Mococa atual possui 38 *prun* – sendo 5 deles separados e 2 *fóg* (não-índio) solteiros<sup>46</sup> - , 31 *umbetfi*, 16 *kofá*, 17 *kyron*, 13 *titóng*, 48 *nhiri* e 11 *nhirixin*, totalizando 174 pessoas.

Como os demais povos do tronco lingüístico Jê, os Kaingang são caracterizados como uma sociedade dualista cujo modelo antigo/ tradicional se concretiza na organização social e cosmológica deste povo. A despeito das mudanças, que inexoravelmente ocorrem em qualquer cultura, mas mais ainda a despeito das mudanças fruto do contato longo e intenso desta sociedade com a sociedade nacional; a estrutura dualista permanece nas práticas e ideias dos

<sup>45</sup> Ramos apresenta as seguintes categorias de pessoas entre os Kaingang da TI Apucarantina: *Gír sî* (ou *gír xî*), na qual incluem os bebês que ainda não andam; *gír*, que se refere a todas as crianças até por volta dos 10 anos, mas pode se estender até aproximadamente os 15 anos ou mais, a depender da aparência, do comportamento e do *status* da pessoa; *ta tag* para as moças casáveis; *kyrû*, para o moço na mesma situação; *jý* para as mulheres adultas e casadas; *vý* para os homens adultos e casados; e *Kofá*, na qual incluem todos os homens e mulheres que têm netos, o que entre eles se dá por volta dos 30 anos de idade. Apenas para as crianças e para os idosos não dispõem de marcações baseadas no gênero (Ramos, 2008:154).

<sup>46</sup> Daí mais uma dúvida na hora da classificação destas pessoas dentro das categorias kaingang.

Kaingang atuais, o que nos permite afirmar que se trata de um povo indígena com uma cultura singular, mesmo que a primeira vista, aos olhos estrangeiros e desatentos, eles se assemelhem à sociedade regional que mantêm contato e que por isso tenham, muitas vezes, negada a sua identidade indígena kaingang. A ideia desta dissertação é descrever e refletir sobre o que os Kaingang da TI Mococa têm de específico no que toca o “mundo feminino” de forma geral e ao sistema de parto de forma particular.

Os Kaingang são tradicionalmente caracterizados por princípios sócio-cosmológicos dualistas por apresentarem um sistema de metades que se expressa na totalidade social desta cultura. A cosmologia dualista kaingang encontra-se nos mitos de origem coletados por Telêmaco Borba (1882) e Nimuendaju (1993) entre outros<sup>47</sup>. Nestes mitos, os heróis culturais *Kamé* e *Kairu* produzem, cada um deles, um grupo de seres humanos, assim como os demais seres da natureza. Desta forma, as regras de sociabilidade entre os Kaingang, os rituais, as noções de pessoa e construção do corpo são orientadas pela divisão entre as metades *Kamé* e *Kairu*. A complementaridade e assimetria presentes no dualismo kaingang é demonstrada nos mitos de origem. As criações do irmão mitológico *Kamé* complementavam as de *Kairu*; contudo, a hierarquia se apresenta nestas criações, pois as de *Kamé* eram consideradas perfeitas e perigosas, e as de *Kairu*, imperfeitas e inacabadas.

O sistema de exogamia entre as metades kaingang é a expressão sociológica mais forte de seu dualismo sócio-cosmológico. Pessoas da metade *Kamé* podem casar apenas com pessoas da metade *Kairu* e vice-versa. Um casamento entre integrantes da mesma metade é considerado um casamento incestuoso (Veiga, 1994). O modelo ideal de parentesco kaingang é determinado por regras de patrilinearidade e matrilocidade. Por patrilinearidade entende-se um sistema de parentesco em que os filhos de um casal são considerados como descendentes exclusivamente do pai, assim a pessoa deve fazer parte da metade paterna. A matrilocidade configura uma regra de residência tradicional kaingang, na qual o casal deve morar na casa da família da esposa após o casamento.

---

<sup>47</sup> Ver mitos em anexo.

Segundo Veiga (1994), em Xapecó as duas metades exogâmicas, chamadas *Kamé* e *Kairu*, possuem cada uma duas seções (*Kamé* e *Wonhetky*, *Kairu* e *Votor*)<sup>48</sup> e cada qual com uma respectiva pintura facial feita durante a realização do ritual do *kikikoy*<sup>49</sup>, o “culto aos mortos” conforme Baldus (1979). Ainda segundo Veiga, as palavras *rór* (redondo, baixo, fechado, referente à metade *Kairú*) e *téi* (comprido, alto, sem fim, referente à metade *Kamé*) também são categorias estruturantes do sistema de classificação dual kaingang. Tommasino (1995, 1996), que pesquisou os Kaingang da bacia do rio Tibagi no Paraná, não encontrou as categorias *Kamé* e *Kairú* para designar as metades exogâmicas, mas verificou a existência das denominações *rór* e *téie* para indicar os grupos diferentes de pintura<sup>50</sup>:

Sintetizando os dados obtidos em campo, pude constatar a existência de duas metades exogâmicas: *ror* (circular, redondo) e *téie* (comprido, riscado). A metade *ror* possuía duas seções: *re kutu* e *re doró* (também chamado *re nor*). A seção *re doró* pode apresentar duas variações: três argolinhas ou uma argolinha ao lado de outro cheio. A metade *téie* apresenta apenas uma seção *re téie* (também denominado *re joj*) (Tommasino, 1996:5-6).

Em Mococa, para responder às minhas indagações sobre a metade que pertenciam, ou em termos nativos, sobre qual eram as suas marcas de pintura (*ra*), os Kaingang não falavam em *kamé* e *kairu*, mas em *reioio* e *retéie* (riscado) e *rekutu* e *redôro* (redondo). Muitas vezes faziam gestos como se fossem pintar seus rostos: riscado (com vara de taquara) ou redondo (com a ponta dos dedos fazendo referência a um carimbo circular também feito de taquara). Estes nomes podem ser diretamente relacionados às categorias *téi* e *rór*, (respectivamente associadas à *Kamé* e *Kairu*), já que *ra* significa marca (Silva, 2001), logo *reioio*, *retéie*, *rekutu* e *redôro*, são denominações das pinturas corporais atribuídas a cada subgrupo (ou seção) kaingang. Pelo que

<sup>48</sup> Schaden (1958) e Baldus (1979) também se referem às metades e Fernandes (2003) às metades e às seções apontadas por Veiga. Conforme Fernandes (2003), a seção *Kamé* engloba a seção *Wonhetky* e a seção *Kairu* engloba a seção *Votor*.

<sup>49</sup> Ou mais precisamente *Kíki* = bebida, *o* = conjunção, *Ko* = comer, *la* = pretérito (Nimuendajú, 1993 [1913]:67). Tal rito é apontado como central para cultura kaingang. Sua realização nas últimas décadas restringiu-se à TI Xapecó (SC), congregando populações de TIs Kaingang próximas à TI Xapecó. Sobre este ritual ver Baldus (1979), Veiga (1994), Fernandes (2003) e Almeida (2004) entre outros.

<sup>50</sup> Sobre este assunto ver: Veiga (1994) e Silva (2001).

pude perceber em minha pesquisa de campo, estas pinturas não são utilizadas no cotidiano em Mococa atualmente.



Figura 3: Desenho feito por Viviane (assistente de pesquisa de campo minha e de Cristiane) em 2007 mostrando as pinturas faciais de cada seção, ou subgrupos das metades.

O nome das metades exógamias e dos subgrupos de cada metade varia regionalmente entre as várias comunidades Kaingang. Veiga (1994:66) demonstra esta variedade de nomes coletados por diferentes pesquisadores, em diferentes datas e em diferentes localidades habitadas pelos Kaingang. Conforme esta tabela, apenas as denominações recolhidas por Helm (1977), que pesquisou os Kaingang da TI Apucarantina, aproximam-se das denominações que encontrei em Mococa. As metades são inominadas e os subgrupos destas metades são: *reioio* e *reteie* (para a metade *Kamé*) e *recutu* e *renevi* (para a metade *Kayru*).

Como já afirmado, a marca é herdada pela criança de seu pai e segundo o modelo tradicional dos antigos, era incesto a união matrimonial de pessoas com a mesma marca. Conforme Fernandes (2003), o argumento de Lévi-Strauss sobre o tabu do incesto confirma-se entre os Kaingang, como podemos perceber na seguinte afirmação: “*Kamé* com *Kamé* é sonegação” (Fernandes, 2003:73). O casamento entre indivíduos da mesma metade demanda punições



de ordem política e também cosmológica, pois os descendentes diretos do incesto padecem de uma fraqueza associada à impureza da endogamia entre as metades. Tais crianças são chamadas de *péin* e recebem um nome forte/feio (*jiji korég*<sup>51</sup>), além da marca das duas metades (riscado e pintado) a fim de ficarem fortes e sobreviveram. A condição *péin* também lhes confere um papel cerimonial destacado no ritual do *kiki*, pois a pessoa *péin* é “dotada da força necessária para tratar com indivíduos da metade oposta e para entrar em contato com os objetos dos mortos” (Fernandes, 2003:73). A descendência patrilinear dos *péin* é preservada, mas a impureza de sua condição não é transmitida aos seus descendentes. Vemos aqui a presença de um ajuste, de uma manipulação na concepção de descendência de um casamento que quebrou a regra. Os Kaingang encontraram então uma estratégia para acomodar a exceção à regra, tornando a endogamia das metades também como constitutiva do dualismo (Fernandes, 2003).

Ainda conforme Fernandes (2003), nem todos *iambré* (parentes da metade oposta) são casáveis entre si. Baseado em Borba (1908), Veiga (1994) e em sua própria pesquisa sobre terminologia de parentesco, Fernandes identificou um processo de havaianização desta terminologia que consanguiniza os parentes próximos da metade oposta, o que demonstra o reconhecimento do grupo de parentes (cognáticos) como uma unidade de pessoas que não se casam entre si. Desta forma, os casamentos que desconsideram a regra da distância genealógica e social também são considerados incestuosos e geram pessoas com *jiji korég* (nome feios/fortes). As seções *Wonhetky* e *Votor* são formadas por pessoas nascidas deste tipo de matrimônio e assim como os *péin*, também possuem pinturas e papéis cerimoniais destacados, contudo os *Wonhetky* e *Votor* parecem transmitir suas marcas aos seus descendentes. “No entanto, há a indicação de que a descendência dos *wonhetky* pode ser objeto de manipulação de modo a recuperar, na geração dos filhos, a qualidade de pureza perdida com o casamento dos pais” (Fernandes, 2003:78).

Casamentos de Kaingang com estrangeiros (*fóg*) também geram classificações nativas sobre pureza ou impureza étnicas. Seguindo a regra da

---

<sup>51</sup> Para mais informações sobre nomenclatura kaingang ver Veiga (1994). Sobre este assunto na TI Mococa ver Quinteiro (2007).

patrilinearidade, filhos de pai kaingang são considerados “índios puros”, enquanto filhos de pai *fóg* e mãe kaingang são classificados como “indianos, cruzados ou mestiços”. Não encontrei esta diferenciação em Mococa. Lá, são considerados mestiços tanto os filhos de pai *fóg* com mãe kaingang, quanto os filhos de mãe *fóg* com pai kaingang. Os mestiços, contudo, sempre afirmam seu pertencimento à etnia Kaingang. Sobre esta classificação de “indianos”, “cruzados” ou “mestiços”, Fernandes observou a manipulação das regras contra a impureza, pois se o pai “branco” entrar no circuito de prestação com o *iamburé*<sup>52</sup>, ele é consanguinizado assim como seus descendentes, que carregarão a marca da metade de seu sogro. Tal manipulação não está presente em todas as terras indígenas kaingang, já que em muitas delas a descendência cruzada é repudiada e representa perigo para a comunidade.

É certo que estas são afirmações de caráter político e que, portanto, estão sujeitas a manipulações que visam o êxito discursivo nos contextos em que são proferidas. Entretanto, tais afirmações indicam que voltada para o exterior a descendência produz uma certa concepção de possibilidade limite, uma espécie de fronteira possível, definida pela endogamia. Mesmo enquanto uma fórmula para definir uma fronteira, a descendência não opera isoladamente. Como nos mitos, a identidade das relações sociais e políticas é construída em articulação com a diferença. O problema do cruzado é que ele não respeita esse negócio de *iamburé* que toca fundo na comunidade (Antônio). No entanto, quando o *fóg* se torna um *iamburé* a descendência reconstitui sua identidade kaingang (Fernandes, 2003:82).

Em Mococa, muitos Kaingang sabem dizer a qual das “marcas” (grupos de pintura de cada seção) pertencem e muitos reconhecem que entre os antigos existia a interdição matrimonial entre pessoas da mesma metade. Contudo, até entre os *kofá* (os velhos) de Mococa encontramos uniões entre pessoas de uma mesma seção. O “gradiente próximo – distante”<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Categoria de parentesco nativa que designa parentes por afinidade: genro e sogro ou cunhados. Enquanto entre estes a relação é de complementaridade (cunhados são parceiros de caça, pesca, etc); entre aqueles as relações são assimétricas, pois envolve respeito e prestações econômicas (como por exemplo o trabalho na roça) que o genro deve oferecer ao seu sogro.

<sup>53</sup> Ideia apropriada de Viveiros de Castro sobre a dicotomia consangüíneo-afins, também chamada de dialética do próximo e do distante. Tal dialética deriva de um englobamento da consangüinidade pela afinidade no contexto das Terras Baixas da América do Sul. “Na obra desse autor [Viveiros de Castro], as classificações sociais são analisadas como concepções e efetivações de escalas de afinidade. As escalas da afinidade amazônica são definidas como ‘virtual’ (primos cruzados, por exemplo), ‘real’(cunhados) e ‘potencial’(os distantes). Como um valor genérico, a afinidade potencial é definidora do *socius* amazônico. Como manifestação particular, a afinidade é o nexa do parentesco (Viveiros de Castro, 2000:12). Com isso, Viveiros

demonstrado por Fernandes, que aponta como cônjuge preferencial alguém mais distante do grupo doméstico, buscando uma ampliação das relações de afinidade, parece estar mais presente nas escolhas matrimoniais dos atuais habitantes de Mococa, mas casamentos próximos também são encontrados até mesmo entre os mais velhos. A observação abaixo de Ramos parece se ajustar bem ao contexto de Mococa:

No passado, eram os pais que indicavam os cônjuges, hoje prevalece a livre escolha, embora não sejam raros casamentos ajustados pelos pais. A exogamia de metades, registrada por Nimuendaju e argumentada por Veiga (1994 e 2000), não é mais uma prática observada entre os Kaingang no Tibagi. Ali, a maioria dos adultos sabe informar a qual metade pertence, mas muitos casamentos ocorrem entre pessoas da mesma metade. Quando questionados, afirmam que no passado era lei (*jykré*), mas que constataram que essas uniões não eram problemáticas como supunham e que, por isso, mudaram a lei. Observo que o sistema de metades, entre os Kaingang no Tibagi, atualiza-se enquanto referencial filosófico, ideológico e classificatório mais geral, participando ativamente na visão de mundo; ou seja, mudam-se as práticas, mas não necessariamente o sistema simbólico mais geral que as permeiam. (Ramos, 2008:155 – 156).

Através do foco nas alianças e conflitos entre os líderes kaingang no século XIX, a tese de Fernandes demonstra uma sociabilidade segmentada neste povo. “O distante e o diferente representam no modelo assimétrico do dualismo kaingang o ideal de sociabilidade, o lugar da aliança e da afinidade potencial” (Fernandes, 2003:118). Através da análise etnográfica (principalmente nas TIs Palmas e Rio da Várzea), o autor demonstra um modelo de articulação concêntrica entre as unidades sociais no qual o grupo doméstico constitui a unidade de troca, o grupo corporado, que consiste numa “unidade territorializada que operacionaliza a exogamia das metades, sendo dotada de um foco ancestral (os ‘tronco velho’) e sendo capaz de integrar a solidariedade de uma ‘parentagem’” (Fernandes, 2003:141).

Fernandes identifica o grupo familiar (o casal e seus filhos) como uma unidade dotada de direitos e deveres próprios, mas está envolvido por unidades sociais maiores como o grupo doméstico (formado pela família

---

de Castro estabelece o gradiente ‘proximidade-distância’ como um princípio classificatório que organiza o *socius* e a visão de mundo não apenas dos amazônicos, mas também dos Jê” (Fernandes, 2003:32 – 33).

extensa uxori-local). A descendência é patrilinear, mas o princípio de filiação é complementar, pois vários ensinamentos, como usar a marca (*ra*) e tratar os *iambré*, são herdados via materna<sup>54</sup>. No próximo capítulo procurarei demonstrar a importância da mãe na construção de seu filho, não apenas como um receptáculo para o esperma gerador do pai (conforme apontado em algumas bibliografias sobre os Kaingang), mas como colaboradora da constituição do bebê.

Para Fernandes, os grupos domésticos aproximam-se da noção desenvolvida por Leach de “linhas locais de descendência”, distanciando-se dos segmentos de linhagens, pois a sociabilidade kaingang enfatiza a afinidade e não a descendência unilinear. A partir dos conceitos nativos de “parentagem” e “tronco-velho”, que apontam para as relações dos grupos domésticos com as histórias locais, Fernandes se aproxima da proposta de Leach. A estratégia econômica denominada “ajutório”<sup>55</sup> congrega uma “parentagem” formada por alguns grupos domésticos que estabelecem um ciclo de reciprocidade (trocam “ajutório” por “ajutório”) e demonstra “uma linguagem de parentesco descolada dos princípios de descendência e residência” (Fernandes, 2003:134). As “parentagens” mais numerosas e mais importantes são aquelas agregadas em torno de um “tronco velho” – um casal de velhos cuja história está ligada à história local<sup>56</sup>. “As categorias nativas ‘tronco velho’ e ‘parentagens’, respectivamente, o foco ancestral e o campo relacional dos grupos domésticos, fundem irremediavelmente política e parentesco na organização social kaingang” (Fernandes, 2003:140).

Na TI Mococa identifiquei três “troncos velhos” que moram permanentemente neste local por muito tempo e são descendentes dos primeiros moradores. Três outras famílias extensas, que possuem ligações antigas com Mococa, mas residiam na TI Queimadas, retornaram a residir nesta comunidade a aproximadamente quatro anos. Uma família extensa que possuía ligações de parentesco com uma família de Mococa veio da TI São

<sup>54</sup> “Dumont diante desses dados reafirmaria: ‘a qualidade de membro de um grupo unilinear não esgota conjunto de relações, tampouco o estatuto jurídico vinculado a um indivíduo ou grupo’ (Dumont 1970:81)” (Fernandes, 2003:123).

<sup>55</sup> Na TI Mococa, onde realizo minha pesquisa de campo, o termo utilizado é “puxirão”, de mutirão.

<sup>56</sup> “(...) são aqueles que têm seu umbigo enterrado e mais, são aqueles que participaram, em alguma medida, da constituição da própria comunidade” (Fernandes, 2003:138).

Jerônimo da Serra ali residir em 2004 e outra família extensa (encabeçadas por dois irmãos e que possuem parentesco com esta última família proveniente de São Jerônimo) veio da TI Barão de Antonina em 2005<sup>57</sup>.

Augusto Merciano Gogóia (*redôro*) casado com Francisca Merciano (*rekutu*) era neto do capitão Thimóteo<sup>58</sup>, que conforme atesta Augusto e outros moradores de Mococa, comprou do governo em troca de trabalho esta terra indígena em 1903. Dona Francisca nasceu no toldo (aldeia) dos índios, no rio Preto (localidade aproximada de Mococa).



Foto 11: Seu Augusto e Dona Francisca.

Outro *tronco velho* de Mococa é encabeçado pela viúva de Joaquim Arthur (*retéie*), dona Balbina Pereira (*redôro*), filha de Antonio Pereira, nascido em Mococa e irmão de seu Augusto Merciano. O filho de Balbina, Antônio Arthur, é o cacique da TI Mococa, precedido por Seu Salvador que lhe passou a “cacicança”.

---

<sup>57</sup> Ver no apêndice as árvores genealógicas das famílias extensas de Mococa. As legendas apontam as ligações de parentesco entre as famílias que eu pude constatar.

<sup>58</sup> Ver em anexo a árvore genealógica

Seu Salvador Pereira (*reioio*) é o terceiro cabeça dos três *troncos velhos* que a tempos se fixaram e permaneceram em Mococa. Seu Salvador é casado com dona Maria de Jesus Arlindo (*reioio*) e como cedo ficou órfão, foi criado em Mococa pela irmã de sua mãe, Maria Rosa Pereira e seu marido, Toninho Nõrõ Fé Pereira, os pais de dona Balbina.

Como afirmei acima, três outros grupos domésticos migraram da TI Queimadas para Mococa em menos de quatro anos, mas estes três grupos possuem ligações arraigadas com a TI Mococa, o que nos permite considerá-los também como grupos domésticos membros de um “tronco velho” de Mococa. Segundo a *kofá* Maria Catarina Donato (*rekutu*), casada com seu Raul Donato (*reioio*), o pai de sua mãe, chamado Adolfo e nascido em Mococa, era irmão de seu Augusto Merciano<sup>59</sup> e também irmão do pai de Balbina, Antônio Pereira. A família de seu Raul veio de Queimadas para Mococa em 2007. Seu filho, João Maria Nato, casado com Cacilda Ferreira Nato, também veio de Queimadas juntamente com o grupo doméstico de Cacilda, encabeçado pelo *kofá* Eliseu Ferreira e sua esposa dona Maria Augusta Domingos Ferreira. Dona Maria Augusta é nascida na TI Apucarantina, casou-se com seu Eliseu em Mococa e foi morar em Queimadas. Em 2007 deslocaram-se para Mococa com toda a família extensa, que possui parentes afins com várias famílias de Mococa. O grupo doméstico de Luís Ferreira também deslocou-se de Queimadas para Mococa a pouco tempo, mas Luís é nascido em Mococa e sua filha, Roseli, em 2006 – 2007 (durante minha primeira pesquisa de campo em Mococa) já residia nesta TI, casada com José Bento, filho da filha de seu Salvador, mas separados atualmente, sendo que José Bento reside atualmente em Queimadas.

Quanto aos grupos domésticos provenientes da TI São Jerônimo da Serra e Barão de Antonina, que possuem laços de parentesco entre si, observamos que apesar deles não pertencerem a um “tronco velho” em Mococa, não deixam de ter sua influência política nesta Terra Indígena, pois contraem alianças em Mococa, inclusive matrimoniais, além da influência que detêm pelos conhecimentos do “mundo dos *fóg*” (“brancos”), já que antes

---

<sup>59</sup> Como seu Augusto, dona Maria Catarina também afirma que esta terra foi comprada por seus antepassados.

mesmo de se mudarem para Mococa freqüentaram cursos que os facilitaram a ocupação de cargos assalariados disponíveis na comunidade.

### 2.1.1 Antagonismo e/ou complementaridade entre os gêneros?

Como afirma Lea (1999), desde que Lévi-Strauss definiu a sociedade Bororo como uma sociedade com estrutura dualista na qual existe uma oposição bem marcada entre as esferas pública e privada, associadas respectivamente ao domínio masculino e ao feminino, ao centro e à periferia da aldeia, ao sagrado e ao profano, assim como ao cerimonial e ao doméstico; esta visão se estendeu de forma praticamente consensual entre os demais trabalhos sobre as sociedades Jê.<sup>60</sup>

Segundo Lea (1999), o debate feminista da década de 70 (Bamberger, 1979) que estabeleceu a universalidade da dominação masculina serviu de aporte teórico aos estudos do PHBC (Projeto Harvard – Brasil Central)<sup>61</sup>, apesar de não ter sido explicitamente admitido como uma influência direta aos resultados das pesquisas. Disto resultou uma associação das mulheres à esfera da natureza e doméstica, e dos homens, à cultura e à esfera pública. Segundo Lea, esta associação soa como anacrônica e reducionista, pois se utiliza de categorias ocidentais em um contexto no qual elas não são operativas.

Atualmente, na etnologia sul-americana, autores como Philippe Descola (1986, 1992, 1996, 1998) e Viveiros de Castro (1996) experimentam a desconstrução da categoria 'natureza'. Descola demonstrou que a noção ocidental de 'natureza' não é universal. Além

---

<sup>60</sup> A sociedade Bororo já foi associada às sociedades do complexo cultural Jê devido à disposição espacial de suas aldeias circulares que, assim como nas aldeias Jê setentrionais e centrais, é bem delimitada a disposição espacial em uma marcada divisão entre centro e periferia. Atualmente, os Bororo são classificados como pertencentes ao tronco linguístico Macro-Jê. Não é verificada entre os Jê meridionais (Kaingang e Xokleng) a disposição circular de suas aldeias, mas a estrutura dualista opera na organização social, nas práticas e nas ideias dos integrantes dessas sociedades.

<sup>61</sup> Os grupos Jê meridionais (Kaingang e Xokleng) não foram incorporados pelo PHBC. O interesse acadêmico sobre os Jê meridionais nesta época visava uma compreensão das relações de contato desses povos com a sociedade nacional, focalizando mais as relações desiguais de poder decorrentes das relações interétnicas de colonização (Fernandes *et al*, 1999). Somente a partir dos anos noventa iniciam-se pesquisas com os Kaingang que focam temas esquecidos da tradição cultural deste povo aliados a uma perspectiva histórica (perspectivas antes excludentes), amparadas por um novo conceito de cultura como um processo dinâmico (Tommasino, 1995).

disso, a associação das mulheres com a natureza, tantas vezes reiterada, não faz sentido para muitas das sociedades às quais foi atribuída (Lea, 1999:191).

Como consequência desse movimento teórico, o mundo feminino nas sociedades Jê foi considerado como “fracamente social”, apolítico e as mulheres vistas como vítimas passivas do domínio masculino. Discordando desta ideia de uma subordinação cega feminina, mas também sem querer pensar numa igualdade de gênero (que também seria uma projeção de classificações ocidentais às sociedades ameríndias) na sociedade Kaingang, buscarei uma compreensão do viés feminino partindo de pressupostos teóricos como os elucidados por Lea (1994, 1999) entre outras perspectivas feministas para o estudo das relações de gênero entre os ameríndios.

Não pretendo ressuscitar o fantasma do matriarcado, nem inverter a velha gangorra da dominação, mas, sim, desnaturalizar o universo feminino, mostrando a construção eminentemente social de gênero entre os Me bengôkre (Lea, 1999:192).

Para tanto, Lea utiliza-se do conceito de englobamento de Dumont, que refinou o conceito de hierarquia ao pensar numa lógica alternada entre esferas englobantes e englobadas. Isto nos permite pensar as mulheres não como vítimas permanentes da dominação masculina, mas como agentes que ora são englobadas e ora são englobantes nas relações sociais. A noção de agência, ou *agency*, desenvolvidas por Bourdieu e Giddens, também são incorporadas ao texto de Lea para se pensar os sujeitos sociais como agentes que possuem uma certa liberdade de escolha para definirem suas estratégias de ação entre as opções disponíveis, e não como autômatos que seguem as regras de forma mecânica e absoluta.

Lea não nega a existência de uma assimetria entre os gêneros, já que muitas atribuições masculinas (como a caça) são mais prestigiadas que as femininas. Contudo, esta assimetria não implica num antagonismo radical entre os sexos, como se existisse uma “gangorra de dominação” masculina e subordinação feminina. A marcada divisão entre os papéis de gênero nas sociedades Jê não implica em uma autonomia entre os mesmos, mas em uma complementaridade, que é compatível com as relações de englobamento existentes.

As mulheres carregam pesos enormes na cabeça mas não sofrem de angústias existenciais. Durante muito tempo, me incomodava não



conseguir avaliar a posição da mulher Mebengokre, mas agora enxergo melhor a complexidade do problema. A velha noção hierárquica estática, do tipo gangorra (dominação/subordinação), obscurece mais do que ilumina. O conceito de englobamento permite uma visão mais nuançada; ora a mulher engloba, por exemplo, quando seu choro é ouvido pela aldeia inteira; ora é englobada, por exemplo, quando os homens tomam decisões relativas ao mundo dos brancos. Em termos de *agency*, espero ter mostrado que a mulher Mebengokre é muito mais do que aquele rosto tímido e submisso que contempla o forasteiro inicialmente (Lea, 1994:29).

Se não existe igualdade em questões de gênero entre os Kaingang, pois os homens têm *status* e alguns direitos superiores ao das mulheres<sup>62</sup>; isto não significa que as mulheres aceitam a todas as decisões masculinas passivamente. Os homens e as lideranças são muito preocupados sobre a aceitação feminina de suas decisões e estas decisões públicas são fortemente influenciadas pelas mulheres na esfera privada. Ao contrário dos homens, às mulheres é mais aceito as blasfêmias e fofocas públicas<sup>63</sup> contestando as decisões das lideranças. Nestes casos podemos vê-las como as porta vozes de seu grupo doméstico que reivindicam por uma via marginal, a qual ao homem é censurada. Outra via de acesso feminino às reivindicações públicas se dá através da esposa do cacique conforme demonstrou Ramos (2008:166). A despeito de uma desigualdade nas relações de gênero aos olhos da sociedade ocidental moderna, isto não se configura como uma injustiça ou problema às mulheres de Mococa.

(...) Especialmente as mais velhas e que sempre viveram nas aldeias, não apresentam quaisquer questionamentos acerca dessa realidade e, mesmo quando instigadas, não defendem nenhum tipo de igualitarismo. Afirmam, ao contrário, que isso é *ke ha han ke*, ou seja, que as coisas devem ser assim, com cada um cumprindo as suas obrigações, próprias do seu gênero (Ramos, 2008:165).

Em *Woman in the Forest*, o casal de antropólogos Murphy (1974) chegou a conclusões interessantes sobre as relações de gênero entre os Munduruku, etnia com uma estrutura semelhante aos Kaingang, pois possuem a regra de descendência patrilinear e a regra de residência matrilocal. Segundo

<sup>62</sup> Como os direitos decorrentes da patrilinearidade, em que a família do pai da criança tem o direito sobre os filhos do casal em caso de separação (Ramos, 2008).

<sup>63</sup> Segundo Lea, no contexto Mebengokre, “as fofocas constituem um fenômeno de micro-política, para arejar assuntos que podem ser resolvidos neste nível informal; um determinado assunto pode tornar-se de conhecimento público, sendo então discutido na casa dos homens, de onde pode ser levado à coletividade” (Lea, 1994:26).

os Murphy, existe de fato um antagonismo entre os sexos, porém, esta não é uma simples relação de dominação masculina e submissão feminina, mas uma dissonância ideológica e uma oposição real (1974:113) Este antagonismo sexual refere-se mais aos homens e mulheres enquanto grupos do que enquanto indivíduos (1974:135) e o controle dos homens sobre as mulheres é muito mais ideológico do que real (1974:128).

Entre os Munduruku os homens dominam a esfera pública, sagrada, ritual, pois detém a posse de instrumentos musicais sagrados e de segredos que envolvem estas flautas, dos quais dependem a sua superioridade e controle sobre as mulheres. Contudo, segundo os mitos Munduruku, isto nem sempre foi assim, pois antigamente eram as mulheres que dominavam estes mesmos instrumentos mágicos e a situação era reversa da ordem atual. A dominação masculina deu-se através de uma revolução dos homens que roubaram as flautas sagradas das mulheres, pois estas eram inferiores, não por serem mais fracas, mas porque não caçavam, ou seja “a posição do homem não é dada pela natureza, mas pela cultura” (MURPHY *et al*, 1974:121).

Mitos que falam de uma dominação feminina anterior à da masculina são comuns entre vários povos indígenas da América do Sul, e como relembram os Murphy, entre os ocidentais eles também existem, como por exemplo a ideia de um matriarcado primitivo conforme defendiam teorias antropológicas evolucionistas. Hoje, entretanto, é consenso entre os estudiosos que o matriarcado nunca existiu e segundo os Murphy, esta teoria tem a mesma validade do mito munduruku das flautas sagradas e provavelmente derivam da mesma inquietude masculina (MURPHY *et al*, 1974:232), isto é, os homens têm a necessidade de se afirmarem como superiores mesmo que na prática, às vezes, isso não aconteça de fato.

Com relação à ideia de superioridade universal masculina, o casal de antropólogos propõe um instigante questionamento aos antropólogos que atribuem uma superioridade ao gênero masculino sobre o feminino devido ao fato de que enquanto este fica em casa e cuida das crianças, aquele caça e viaja: porque viajar e caçar têm mais valor que cuidar da casa e das crianças? Como atribuir uma superioridade cultural universal aos membros do gênero masculino sem um modelo do que constitui superioridade?

Voltando aos Kaingang de Mococa então, porque pensar os homens como superiores ou dominantes por estarem associados à esfera pública e as mulheres, ao mundo doméstico? Em interessante artigo sobre gênero e sobre a oposição entre a socialidade kaingang nas casas e nos rituais, Fernandes, Sacchi e Almeida (1999) concluem a preponderância das mulheres nas casas, inversamente ao que acontece no ritual do *Kikikoy*: “No contexto da Casa, as mulheres desempenham papel estruturante e os homens um papel funcional.” (Fernandes *et al*, 1999). E mais, sendo as casas vistas como unidades sociais estruturantes<sup>64</sup> (Turner, 1979 *apud* Fernandes *et al*, 1999) e dada a influência da mulher no mundo doméstico e sua participação nos contextos políticos<sup>65</sup>, os autores propõem a equação: “Mulher:Casa::Casa:Comunidade”. Mesmo como as mulheres Munduruku, não tendo um instrumento de ritualização de seus poderes, as mulheres Kaingang atuam politicamente na prática, principalmente a partir de sua influência nas casas - onde somam forças com suas consangüíneas - e das casas para a comunidade.

### 2.1.2 Sobre a residência

A residência tradicional entre os Kaingang é marcada pela uxorilocalidade, isto é, após o casamento o marido vai morar na casa dos pais de sua esposa tornando-se um *iambré* de seus cunhados e sogro, isto é, um parente por afinidade que possui uma relação simétrica de companheirismo com o primeiro e hierárquica de respeito com o segundo. Apesar da regra de descendência ser a patrilinear, a uxorilocalidade persiste com mais vigor atualmente e tem muito mais impacto nas relações do dia a dia. “A uxorilocalidade intervém nas relações entre os gêneros, quando estabelece com quem se deve efetivamente relacionar-se no grupo de parentes” (Sacchi, 1999:28).

---

<sup>64</sup> “A Casa constitui unidade social fundamental, a qual engendra a instituição da autoridade política dos ‘Chefes das Casas’.(...) é possível, a partir do modelo de Turner, propor que a autoridade dentro dos limites da Casa envolva uma relação de consangüinidade entre as mulheres e de afinidade entre os homens” (Fernandes *et al*, 1999).

<sup>65</sup> “As mulheres estão na base dos mais variados conflitos envolvendo os Kaingang, ao mesmo tempo que sofrem e provocam as mais variadas violências”(Sacchi, 1999:66).

Conforme Sacchi (1999), baseada em relatos de Borba e Inhering, a sociedade Kaingang pode ser pensada como uma sociedade de “serviço da noiva”<sup>66</sup>, pois após o casamento o genro deve prestar serviços para seu sogro. “A bem dizer, o genro é o cachorro do sogro” (Fernandes, 2003). Fernandes fala de uma combinação entre “serviço da noiva” e “preço da noiva”, “pois as prestações matrimoniais envolvem serviços e pagamentos por parte do noivo, que tem sua sociabilidade controlada pela residência junto à família da noiva” (Fernandes, 1998:27). A hipótese de Fernandes é pertinente no contexto de Mococa, pois além das ajudas comuns que os genros dão aos sogros, principalmente logo após o casamento, ouvi o relato de uma *kofá* que quando ela se casou, seu pai escolheu seu marido e este pagou pela noiva ao pai dela. Como ela não gostou de seu marido, ela quis se separar e para isto, teve que pagar ao marido o dinheiro que este havia dado ao sogro. Seu pai escolheu novamente um segundo - e último - marido, que ela demorou a gostar (Esperou um ano para “deitar” com seu novo marido. Apenas quando começou a gostar dele, ela “deitou” com o esposo). Neste relato encontramos a vontade do pai sobressaindo-se à da filha, contudo, esta não se resignou ao que não lhe agradou, pois tomou atitude de se separar do primeiro marido e não dormiu com o segundo esposo enquanto não começou a gostar dele. Ou seja, a dominação masculina não é hegemônica entre os Kaingang. Atualmente, a prestação de serviços do genro ao sogro ainda é comum, mas algumas pessoas reclamam dizendo que hoje em dia os jovens não ajudam mais os sogros.

Como demonstra Fernandes, a sociedade Kaingang valoriza as relações de afinidade potencial buscando a incorporação do outro para a reprodução social, ou seja: o outro, de outra metade, ou genealogicamente e/ou geograficamente distante, é incorporado através do casamento à família da mulher e transforma-se em um *iambré* (um parente por afinidade), integrando-

---

<sup>66</sup> “Os termos ‘serviço da noiva’, e ‘preço da noiva’, são uma tradução aproximada dos termos ‘bride sevice’ e ‘bride wealth’. Tais termos foram consagrados pela antropologia africanista britânica. Entretanto, a formulação de um modelo geral que relaciona divisão sexual do trabalho, casamento e prestações matrimoniais foi desenvolvida pela autora norte americana Jane Fischer Collier, em seu trabalho intitulado ‘Marriage and Inequality on Classless Societies’ (1988)” (Fernandes, 1998:27). Ao contrário das sociedades do “preço da noiva”, onde vigora a troca de algum bem pela mulher tomada em matrimônio; nas sociedades do “serviço da noiva”, que não enfatizam o acúmulo da propriedade privada, vigora a prestação de serviços nas relações que travam alianças matrimoniais (Fernandes, 1998:27).

se no ciclo de reciprocidade da família extensa encabeçada pelo sogro. Assim, após o casamento, o jovem marido afasta-se de seu grupo consanguíneo passando a conviver com o grupo doméstico de sua esposa, em que o “cabeça” é de uma metade diferente da sua. Contudo, com o passar do tempo, este homem vai substituir seu sogro na liderança de seu grupo doméstico (matrilocal) e também vai receber genros de outras metades em sua área de influência residencial.

Os Kaingang, assim como os Kayapó, combinam a descendência patrilinear com a residência matrilocal. Segundo Turner, este tipo de arranjo social implica na configuração de dois aspectos fundamentais da organização social dos Jê Centrais: a dominação do sogro sobre genro; a definição da ‘Casa’ como um núcleo gerador de poder e de tensão política. O que está em questão é a capacidade de um ‘household head’ (Chefe de Casa) de fazer gravitar outros homens em torno de sua casa, compensando a ausência de seus filhos homens com o comando sobre seus afins. A proposta teórica de Turner deixa claro que as posições de sogro e de genro constituem ciclos distintos dentro de um mesmo sistema de dominação. Sistema este no qual os homens conquistam suas posições ao longo da participação nos processos de produção e de reprodução articulados ao longo do ‘developmental cycle of the family’ (ciclo de desenvolvimento da família). Assim, é no ambiente controlado pelo ‘Chefe da Casa’ que as alianças matrimoniais e políticas se concretizam. Vanessa Lea (1992), embora discorde de Turner quanto à ênfase na tensão estrutural ‘intra e inter-familiar’, chega a uma conclusão semelhante através do estudo das Casas Mebengokre (Kayapó) como os sujeitos de direitos e deveres. Para esta autora, “...o patrimônio cultural da sociedade Mebengokre é segmentado pelas Casas cujo conjunto forma um totalidade (Lea,1992:275)” (Fernandes *et al*, 1999).

Se a uxori-localidade determina relações de afinidade entre os homens de uma casa<sup>67</sup>; entre as mulheres o que vigora dentro de um grupo doméstico são as relações entre consanguíneas, pois esta estrutura implica na co-residência de mães, avós, filhas e netas. Ao contrário dos homens de diferentes metades que convivem na mesma casa, “o que caracteriza a relação entre estas mulheres pertencentes a metades opostas, entretanto, não é a assimetria, a complementaridade ou a afinidade, mas a consanguinidade e a solidariedade”. (Fernandes *et al*, 1999). Segundo Fernandes, Sacchi e Almeida (1999), as mulheres consanguíneas são as companheiras preferenciais umas das outras, pois agem de forma solidária nas atividades econômicas como a

---

<sup>67</sup> Apesar de pais e filhos morarem na mesma casa, além da figura do avô materno e seu neto, consanguíneos da mesma metade, esta é uma convivência temporária, pois os homens tendem a sair da casa após o casamento, ao contrário das mulheres.

produção de artesanato e nas roças domésticas, assim como nas atividades que envolvem o nascimento e a criação dos filhos. Desta forma, as relações entre as mulheres de um grupo doméstico podem ser classificadas como relações entre um grupo corporado residencial–consangüíneo que convive, socializa e soma forças para a consecução de interesses políticos, econômicos e afetivos.



Foto 12: Mulheres consanguíneas na casa da Dona Maria Augusta.

As mulheres de um grupo doméstico, principalmente as consanguíneas, formam um grupo corporado que equilibra a dominação masculina preponderante na esfera pública. Este poder feminino que surge da união de avós, mães, filhas e netas parece estar fundamentado e ser legitimado no afeto, que é transmitido de geração em geração através dos conhecimentos, dos valores e das práticas cotidianas. Esta dimensão afetiva, de carinho, respeito, admiração e solidariedade não se limita ao grupo doméstico, pelo contrário, já que os Kaingang valorizam a busca por relações de afinidade potencial. São os *kofá*, velhos e velhas, as pessoas que sabem e que ensinam esse modo de ser kaingang, bravo e carinhoso, violento e apaixonado, quando se trata de defender a família ou a comunidade como um todo.

A união das mulheres consanguíneas decorrente do padrão residencial matrilocal é marcante na comunidade da TI Mococa e nas situações de conflitos ela salta aos olhos. É interessante notar que apesar do dualismo centro x periferia que marca as sociedades Jê conforme a bibliografia, as mulheres possuem um grande potencial de interferência na esfera política através da soma de forças de consanguíneas para o convencimento dos homens de suas casas a atuarem publicamente no sentido de auferirem seus interesses. Como já dizia o ditado popular, podemos afirmar que em Mococa os homens são “as cabeças” da comunidade, mas as mulheres são “os pescoços”, que direcionam as cabeças para as direções que consideram mais sensatas.

(...) a fala, a ação política e a expressão pública é sempre o homem que sustentará. Aliás, a afirmação de um líder de que sua esposa ou as outras mulheres não aceitarão uma determinada decisão, é um argumento público válido e aceito pelos demais homens. Assim, tudo se passa como se os homens no espaço público fossem os porta-vozes das mulheres, que no espaço privado são soberanas (Ramos, 2008:166).

Acompanhei um caso através das fofocas da aldeia no qual uma briga passional entre mulheres (*fi* e *titóng*) mobilizou os respectivos “grupos corporados” femininos, que buscaram influenciar os homens de cada grupo doméstico e isto atingiu proporções que abarcou toda a comunidade.

O conflito consistiu no esfaqueamento por adultério, que partiu da esposa em direção a outra mulher, sendo que esta foi atingida por 7 facadas daquela e ficou hospitalizada e seriamente ferida<sup>68</sup>. Como punição, a autora das facadas foi exilada por um ano da TI Mococa e o retorno dela gerou conflitos que ameaçaram até a configuração política da comunidade.

A solidariedade entre dois grupos de mulheres consanguíneas transpareceu quando o grupo da moça agredida mobilizou-se contra o retorno da exilada. Como elas fazem parte da família extensa do cacique, procuraram influenciá-lo para conquistarem seu objetivo e os boatos sobre uma possível ordem do cacique para impedir o retorno da exilada tumultuaram a comunidade toda. Chegou-se ao ponto de se cogitarem a destituição do cacique de seu

---

<sup>68</sup> Informações colhidas com interlocutores sobre o assunto são relevantes para o tema desta pesquisa, pois dizem que a moça ferida não morreu porque a esposa estava grávida e por isso não se concretizou um assassinato, pois “quando a mulher está grávida, não acontece nada de ruim para ela, ela fica mais protegida”.

posto, o que não ocorreu, pois este resolveu voltar atrás de sua decisão e encerrou o conflito de uma forma mais imparcial, pois a tomada de um partido poderia lhe render uns bons “cacetes” e até mesmo o exílio de sua família da terra indígena, diziam os boatos. O que eu não creio que realmente pudesse ocorrer, pois trata-se de uma família membro de um “tronco velho” enraizado demais em Mococa e por isso com muita legitimidade política. O que também não impediu que ocorressem falatórios condenando um primeiro posicionamento do cacique que voltou atrás de sua primeira palavra (o retorno da exilada em um ano) para atender aos interesses das mulheres de seu grupo doméstico.

O desfecho da história ocorreu com um acordo entre as famílias e a manutenção do cacique, o qual deixou registrado e assinado pelos envolvidos que a parte que por ventura buscasse conflito com a outra seria exilada de Mococa. Pelo menos foi isso que ouvi nas fofocas, mas não confirmei tal registro oficialmente com o cacique da TI Mococa.

Em Mococa, a maioria dos novos casais vai morar em uma casa sozinhos, isto é, apenas a nova família nuclear, e não mais na mesma casa que a família da esposa. As novas habitações construídas em 2005 pela Cohapar (Companhia de habitação do Paraná) são pequenas (52 m<sup>2</sup>) e dificultam a convivência numa mesma casa pela família extensa. Contudo, este tipo de forma de habitação ainda pode ser observado em Mococa em, por exemplo, dois grupos domésticos: o de Seu Augusto Merciano e Seu Salvador Pereira. É importante destacar que nesses dois casos, a coabitação não se limita às casas de alvenaria construídas pelo governo do Estado, mas também ao *in xin* (*in*: casa e *xin*: pequeno), ou paiol, construído ao lado daquelas casas e que representam uma continuidade com as antigas casas kaingang que abrigavam a família extensa uxorilocal. A grande maioria dos moradores de Mococa constróem, ao lado de suas casas de alvenaria, um paiol que pode ser maior que a “casa do governo” ou apenas um pequeno “puxadinho” onde gostam de cozinhar no fogão a lenha, receber as visitas e acender o fogo no chão de terra para se esquentar nas noites e dias mais frios e acalantar as



conversas dos parentes que se reúnem até altas horas da noite<sup>69</sup>. É no *in xin* dos “troncos velhos” que as mulheres consanguíneas, principalmente, se reúnem para cozinhar, comer, conversar e combinar diversas atividades que farão juntas.



Foto 13: Casa de alvenaria e *in xin* (paiol).

A despeito desta nova realidade residencial, é importante frisar que a matrilocidade não desapareceu em Mococa, pois se as filhas casadas não moram mais na mesma casa em que seus pais com seu novo núcleo familiar; moram próximas, sendo que a distribuição espacial das residências em Mococa demonstra a aglutinação de núcleos residenciais aparentados<sup>70</sup>. Ramos denomina este novo padrão de matrilocidade de aldeia<sup>71</sup> (2008:157).

Pude observar quatro casos em que as mães de jovens esposas cederam suas “casas do governo” aos novos casais - já que a população está crescendo numa proporção maior que as casas de alvenaria – e passaram a habitar seus paióis, ou *in xín*. Há casos também de filhos casados que moram

<sup>69</sup> Sobre as casas kaingang ver Simiema (2000).

<sup>70</sup> Conforme Tommasino, apesar das transformações ocorridas pelo contato com a sociedade envolvente, a uxrilocalidade ainda é operante entre os Kaingang da bacia do rio Tibagi: “na velhice, as mulheres acabam indo morar com uma das filhas ou passam tempos na casa de cada uma. É comum várias irmãs morarem próximas entre si, muitas vezes perto ainda da casa de seus pais” (Tommasino, 1995:290).

<sup>71</sup> Ver no apêndice o desenho do plano da aldeia demonstrando esta aglutinação de núcleos residenciais aparentados.

próximos de seus pais, e não da família da esposa, contudo, na maioria dos casos, estes casais, após o casamento, residiram junto à família da noiva por um tempo ou o genro auxiliou economicamente de alguma forma o pai de sua esposa.

Nestes raros casos de patrilocalidade<sup>72</sup>, percebe-se que a esposa é incorporada à rede de solidariedade existente entre as mulheres parentes de seu marido, ainda mais quando o grupo doméstico dela reside em outra terra indígena (como se dá na maioria destes casos em Mococa). A sogra tem um importante papel de auxílio à nora nos cuidados com seus netos desde o período gestacional. A convivência da família nuclear na casa dos pais do marido é intensa e conseqüentemente, a esposa estreita seus laços com as irmãs de seu marido.

É também importante ressaltar que a TI Mococa possui uma dimensão e população reduzida, assim, todos acabam morando próximos uns dos outros. A disponibilidade limitada de “casas do governo” é um fator que pode levar uma família nuclear habitar mais perto de outras famílias extensas do que a casa da família extensa da mulher, todavia, a casa do “tronco velho” matrilocal é a referência principal de encontro da família extensa, possibilitando uma continuidade da sociabilidade produzida por este padrão de residência.

A matrilocidade provoca uma dispersão masculina (apesar dos homens não romperem seus laços com sua família consanguínea) e uma solidariedade feminina. Enquanto homens consanguíneos possuem laços difusos e os homens afins, relações de assimetria (como entre sogro e genro) ou de complementaridade (entre cunhados); as mulheres consanguíneas desenvolvem laços emocionais e de lealdade mais consistentes, pois a convivência das mesmas é permanente. Como as mulheres Munduruku, as mulheres Kaingang de Mococa possuem um poder que emana a partir da casa para a comunidade, assim, para percebermos a agência feminina, temos que observar a mulher em sua vida cotidiana, pois suas influências partem do mundo doméstico para o público.

---

<sup>72</sup> “Como não seguem somente as regras do padrão matrilocal, o novo padrão de residência é dado conforme a situação financeira do casal e a relação afetiva com cada uma das famílias envolvidas” (Sacchi, 1999:30).



Foto 14: mulheres no *in xin* da Dona Maria.

### 2.1.3 Sobre o casamento

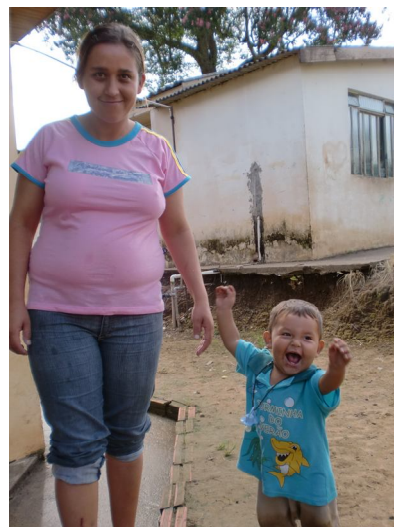
A temática sobre as regras tradicionais de casamento entre os Kaingang foi abordada no início deste segundo capítulo dada à importância do modo como se estruturam o matrimônio e a família nesta sociedade para uma compreensão introdutória de sua organização social. Neste momento, voltaremos a atenção para mais alguns aspectos do matrimônio atualmente em Mococa, que apareceram na etnografia e que são importantes para um maior entendimento das relações entre os gêneros nesta comunidade.

O casamento (*vénh prun* ou *prug*) entre os Kaingang ocorre cedo para os parâmetros urbano-nacionais atuais. As moças casam-se aproximadamente aos 15 anos, mas em Mococa encontramos, não como uma regra, moças solteiras de até 30 anos. Causava estranhamento entre as mulheres de Mococa o fato de eu ter trinta e poucos anos e ainda não ter filhos, e estar solteira no momento das pesquisas de campo<sup>73</sup>. A gravidez parece ser uma

<sup>73</sup> Conversei muito com as mulheres Kaingang sobre o término de um relacionamento meu, que acabara de ocorrer enquanto eu estava em campo, pois além da necessidade de

consequência lógica do casamento entre os Kaingang de Mococa, consolidando uma mudança social de *status* das mulheres e dos homens, pois após o casamento a moça passa da categoria *titóng* para *umbét fi* e o moço de *kyron* para *prun*. Segundo a amiga e interlocutora de pesquisa kaingang, Janaína: “O diploma do índio é o filho!” Assim, o período entre o casamento e a chegada dos filhos parece ser um período de transição de papéis tanto para os homens como as mulheres.

Fotos 15 e 16: Mães e filhos.



Conforme Ramos (2008), a poligamia era comum no passado entre os Kaingang, mas não encontram-se casos explícitos em Mococa hoje em dia. A exogamia das metades também não parece ser um critério atual para a escolha do cônjuge, mas a distância genealógica, conforme afirmou Fernandes (2003), sim. Os atuais namoros e casamentos dão-se entre indivíduos de distintos grupos domésticos e comumente também entre indivíduos de diferentes terras indígenas (principalmente nas TIs na bacia do Tibagi). Assim, tanto uma

---

conversar sobre o assunto, enxerguei como uma forma de troca de desabafos e reflexões sobre o tema, já que meu interesse de pesquisa girava em torno deste assunto e as Kaingang também mostravam-se muito interessadas neste aspecto de minha vida. Em pouco tempo meu assunto se espalhou entre a comunidade e tornou-se um ponto de discussão entre mim e muitos interlocutores de pesquisa, inclusive homens casados acompanhados de suas esposas.

exogamia local como uma exogamia de comunidade opera estratégias de escolhas matrimoniais, o que reafirma a importância dada pelos Kaingang à contratação de relações de afinidade. A exogamia de comunidade acontece principalmente entre moradores das TIs na Bacia do Tibagi (Quinteiro, 2007) e as uniões realizadas desenham uma ligação em forma de corrente<sup>74</sup> entre as TIs, pois os laços matrimoniais dão-se, principalmente, entre pessoas das terras indígenas mais próximas, como por exemplo: É mais comum que moradores de Mococa casem-se com moradores de Queimadas e de Apucarantina do que com pessoas de São Jerônimo ou de Barão de Antonina. (Ver mapa 3). As alianças matrimoniais geram as “parentagens” territorialmente próximas ou distantes, e até mesmo alianças com não-índios da região, que existem em Mococa, mas que não configuram uniões preferenciais<sup>75</sup>.

No tempo dos antigos, os acordos matrimoniais eram feitos entre os pais dos cônjuges e era costume que a menina, quando nascia, fosse prometida em casamento a um homem mais velho, o qual muitas vezes era o tio materno da criança (Sacchi, 1999:25). O casamento entre pessoas de idades aproximadas também era comum e não somente o pai, mas também a mãe da mulher tinha bastante influência na escolha do genro, que era uma pessoa de sua metade.

Atualmente, o que prevalece são as escolhas individuais e antes de se concretizar um casamento, os casais passam por um período de namoro “igual como acontece com os brancos”.

O casamento, quando decidido entre os cônjuges, é acertado com os pais da moça. Logo após a aceitação paterna, a união é submetida ao cacique; se ambos são solteiros, este, normalmente, não se opõe, aconselhando o novo casal sobre as obrigações matrimoniais. Também tem sido comum a realização de casamentos nas igrejas existentes nas TIs e o registro dos mesmos por funcionários do Posto da Funai, os quais geralmente são indígenas da própria TI; exceção, como dito, ocorre na TI Queimadas (Ramos, 2008:156).

Apesar de uma maior liberdade para as escolhas pessoais dos cônjuges, a aprovação dos pais ainda é importante, mas se esta não ocorre, uma das

---

<sup>74</sup> Comunicação pessoal com Kimiye Tommasino.

<sup>75</sup> As uniões matrimoniais com não-índios são interpretadas por Maria Lígia Pires e Alcida Ramos (1980:233) como um fato que demonstra a importância simbólica que os Kaingang atribuem ao seu território tradicional (Gá), à sua terra natal. Ou seja, a falta de cônjuges Kaingang na mesma aldeia permite o desenvolvimento de estratégias para a contratação de matrimônios que privilegiam a permanência no território natal do que a união a um cônjuge kaingang de outra localidade, o que implicaria no deslocamento para outras terras indígenas.

estratégias é a fuga. Depois da fuga, o casal adquire o *status* de casados e busca pela aprovação do cacique. As fugas demonstram a existência de relações de conflitos intergeracionais nos quais a vontade individual prevalece sobre a autoridade paterna e os acordos entre os mais velhos.

Em Mococa fuga é um artifício comum para a contração dos casamentos não apenas quando os pais desaprovam a união do casal, mas também em casos em que um dos futuros cônjuges já seja casado, ou ainda quando o casal não tem condições de preparar uma festa de casamento. Antigamente não se faziam cerimônias para celebrar os casamentos, mas atualmente, quando realizadas, as festas costumam serem feitas em dias festivos tradicionais para os Kaingang contemporâneos como no dia do índio, natal, ano novo, festas de santos, etc.

As mulheres Kaingang são ciumentas e bravas<sup>76</sup> quando se trata de seus maridos e é comum a existência de brigas passionais violentas, provocando graves ferimentos e até a morte de envolvidos, principalmente da “outra”. As brigas de casais, por ciúme e/ou consumo de álcool, o adultério e as fofocas sobre estas temáticas são, juntamente com brigas provocadas pelo consumo de álcool (mais de pinga – *goio fá*), os principais e mais recorrentes motivos de violência contra a mulher ou provocado por mulheres e constituem os mais comuns motivos para as punições kaingang em Mococa, que podem ser a cadeia (1 a 3 dias aproximadamente) e o “tronco”<sup>77</sup> (uns 50 minutos), localizados na área central da comunidade, e também o exílio<sup>78</sup>. Como afirmou Tommazio (1995), o exílio é a punição Kaingang mais severa, pois os Kaingang sentem muito em terem que se distanciar da terra onde nasceram e

---

<sup>76</sup> O ethos *jug jug*, de Kaingang bravos, está presente tanto no gênero masculino quanto no feminino. “As mulheres Kaingang, longe de serem pacíficas, são também belicosas como os homens. Antigamente participavam da guerra carregando flechas e recolhendo os feridos (CF Serrano, 1957:169 *apud* Veiga, 1994:143).

<sup>77</sup> Durante minha pesquisa de campo em 2010 e 2011, a cadeia consistia em um cômodo improvisado, um banheiro desativado da escola (que atualmente também foi desativada). Não presenciei a prisão de ninguém durante este período, mas apenas em 2007, quando a cadeia consistia em uma pequena construção de madeira, com dois cômodos contíguos, cada um com apenas uma porta. Também não presenciei ninguém ser punido com o “tronco”, mas ouvi relatos de que a pessoa pode ser amarrada num tronco de árvore ou num poste por alguns minutos, na área central da aldeia. Sobre a cadeia e o tronco entre os Kaingang ver Ramos, 2008.

<sup>78</sup> No subcapítulo anterior falou-se sobre um caso destes, quando uma briga violenta entre mulheres por motivo de adultério gerou graves ferimentos em uma delas e a punição com exílio por um ano da agressora. O retorno para TI Mococa da exilada também gerou conflitos entre os grupos domésticos, provocando conseqüências na configuração política da comunidade.

onde enterraram seus umbigos e seus parentes mortos. Encontramos em Mococa a presença de famílias que vieram ali residir após serem exiladas de suas terras natais devido ao cometimento de uma grave infração, como também de famílias que migraram para lá devido a conflitos e brigas nas áreas em que antes residiam.

Sobre a temática do adultério na bacia do rio Tibagi, vale a pena citar o trecho a seguir:

O adultério, como no passado, é hoje percebido como um erro e punido pelas lideranças Kaingang. Se antes gerava pena de morte, hoje recebe uma das menores penas, pois aos adúlteros aplica-se *venh si ja venh si jafa* (prisão) e *vehn jyvên* (aconselhamento, advertência). Podem ocorrer, também, punições adicionais, tais como surras públicas do cônjuge traído. Não é incomum que a mulher traída pelo esposo dê uma surra na amante dele. Mais do que um “erro grave”, ou uma violação a uma *jykre*, a traição é ato moralmente reprovável, ou seja, vai contra *ke ha han ke*; na prática, entretanto, é bastante comum (Ramos, 2008:157).

Os casos de ciúmes e violência, narrados pelas etnografias, praticados pela e sobre a mulher kaingang, demonstram-nos uma atmosfera passional intensa; contudo nem só de fogo se alimentam os relacionamentos entre homens e mulheres kaingang. O companheirismo e a complementaridade transparece nas relações de muitos casais, velhos e novos, sempre juntos, trabalhando nas suas roças, descansando em seus *in xin*, fazendo acampamentos de pesca no rio Tibagi, sentados em frente ao fogo, comendo, bebendo, conversando ou em silêncio.



Foto 17: Dona Maria e Seu Salvador.

Apesar dos significativos casos de separações, a maioria dos casamentos goza de uma estabilidade<sup>79</sup> (principalmente entre os casais mais velhos) que mesmo com brigas não se rompe. Conforme Ramos (2008) e conforme conversas durante minha pesquisa de campo em Mococa, quando vai acontecer uma separação entre casais é comum que eles passem por um aconselhamento do cacique, que tenta conciliar novamente marido e mulher para que a união não se desmanche. Contudo, se a despeito dos aconselhamentos do cacique o casal persiste na ideia da separação, não deve voltar atrás depois, porque senão podem ser presos como punição. Em Mococa, mesmo com esta regra, um casal separado juntou-se novamente e não foi preso.<sup>80</sup>

Mulheres mais jovens que se separam não ficam sozinhas por muito tempo, a não ser por escolha própria, como observamos em casos isolados. Mulheres mais velhas tomam a iniciativa da separação quando o marido bebe

<sup>79</sup> Segundo Jaenisch (2010:134), os Kaingang antigos tinham o costume de usar colares de pedras coloridas (as mulheres) ou uma pedra roxa no bolso (os homens) para dar força, proteção, evitar pegar inveja, olho grande e não dar problema no casal.

<sup>80</sup> O desfecho desta história eu soube por telefone, então não posso descrever como o fato se desenvolveu com detalhes.



demais e acaba sendo violento com elas. O trabalho daí é dobrado para estas mulheres, mas a sua força é maior, pois os casos de mulheres separadas mostram que estas, além de cuidarem dos filhos, que não são poucos, cuidam também dos netos com muita garra, firmeza, paciência e afeto. Segundo Ramos (2008), os homens possuem um *status* superior sobre as mulheres como por exemplo devido aos direitos advindos da patrilinearidade que relega a posse legal dos filho ao pai ou à sua família. Em Mococa não pude confirmar esta informação, pois nos casos de separação que observei, os filhos ficaram com as mães ou com as avós maternas, quando por exemplo a mãe contraiu um segundo casamento. É comum também que os filhos do primeiro casamento sejam criados pela mãe e seu novo marido.

#### **2.1.4 Algumas categorias de mulheres**

Como já foi falado no início deste capítulo, o sufixo *fi* pode ser usado em todas as categorias de idade para designar o gênero feminino: *nirifi*, *unbetfi*, *kofáfi*. Como consequência do padrão de residencial matrilocal, mulheres consanguíneas de várias idades convivem de forma muito intensa em uma atmosfera de companheirismo e de transmissão de conhecimentos no cotidiano, de geração em geração. Semelhantemente ao que acontece entre os Munduruku (MURPHY *et al*, 1974), em Mococa os maridos parecem ter uma custódia formal sobre suas esposas, mas a presença constante das companheiras consanguíneas protege as mulheres de possíveis destemperos de seus maridos, equilibrando a dominação masculina e impedindo uma relação de superioridade do homem sobre a mulher. É muito mais comum a violência de maridos sobre suas mulheres quando estas não moram próximas de sua família.

Pude observar algumas mulheres kaingang fora da TI Mococa com seus maridos e me chamou atenção o comportamento reservado das mesmas, posicionando-se em um segundo plano aos seus maridos, pois enquanto o homem conversa com não-índios, a esposa permanece quase que atrás do marido, assim como quando estão caminhando pela cidade. Assuntos que remetem ao sexo, inclusive à gravidez, ou às relações entre os gêneros são tabus na frente de homens que não sejam seus maridos, e mesmo na ausência

dos homens, numa conversa de mulheres com a pesquisadora, muitas delas demonstram sentir vergonha de falar sobre o tema, principalmente as mais jovens. Primeiramente interpretei esses dados como indícios de uma condição de submissão das mulheres aos homens, por serem tão recatadas. Após a leitura de *Woman in the Forest* (MURPHY *et al*, 1974:178), uma nova luz fez-me refletir que esta reserva de algumas mulheres em certas situações pode ser vista como uma estratégia de proteção das mesmas do mundo dos homens, pois assim elas impõem um distanciamento que exige o respeito masculino sobre suas vidas íntimas.

Como é comum em outras sociedades ameríndias (MURPHY *et al*, 1974:66), as mulheres mais velhas de Mococa, isto é, mulheres *kofá* que não estão mais em idade fértil, possuem o mesmo prestígio político que os homens. Como por exemplo, em reuniões da comunidade de Mococa com agentes não-índios, elas, tal como homens adultos ou mais velhos, muitas vezes tomam a palavra para darem suas opiniões sobre os rumos que devem ser tomados pela comunidade e são ouvidas e consideradas por todos. Assim, após a menopausa a mulher se iguala ao homem ao ganhar espaço público, podendo agir e falar com maior liberdade fora de seu círculo doméstico.

Mulheres solteiras também possuem maior liberdade que mulheres casadas. Existe uma categoria entre as mulheres Kaingang denominada *me tu* ou *mbedtu*, que refere-se a mulheres solteiras que possuem uma liberdade sexual até que se casem. “**Mbédtu** (**mbédn**, *marido* + **tu**, *sem = mulher sem marido*). Elas permanecem com os pais e seus relacionamentos não são censurados. Os pais explicam: ‘é da natureza dela; ela é assim, aumenta por si’, ou seja, engravida sem marido” (Veiga, 2000:127).

Como os homens, as mulheres dispõem de certa liberdade sexual, até que se casem. Contudo, somente para elas há uma categoria social, a das *me tũ* ou *mbedtu*, para definirem as que têm vida sexual livre. Veiga (2000:86 e 103) observa que nesta categoria estão inclusas as mulheres autônomas, que não ficam sob o jugo de um homem, mas que, também, não tem ninguém que as defenda das agressões das outras mulheres Kaingang que, observa-se, são hoje mais ciumentas que os homens.

As outras mulheres Kaingang se referem as *me tũ* como mulheres que bebem, fumam e fazem bailes para se divertir. Pelos favores sexuais prestados aos homens, elas nada recebem, pois, caso um homem comece a presenteá-las em retribuição ao sexo, o ato

equivale a um pedido de casamento. Quando as *me tũ* se casam, mudam abruptamente de comportamento, dando-se o mesmo com a comunidade mais ampla em relação a ela, que passa a tratá-las do mesmo modo que a qualquer outra mulher casada. Logo, trata-se de uma categoria social que não deixa as mulheres estigmatizadas, na medida em que a condição de *me tũ* é vista como transitória e temporária e, uma vez fora dela, as mulheres não carregam consigo nenhuma mácula (Ramos, 2008:163 – 164).

O sexo antes do casamento parece ser reprovado pelos mais velhos, se não por todos, pelos crentes. Contudo, a prática sexual acontece entre solteiros, namorados ou não. Não ficou claro para mim, todavia, se todas as moças ou mulheres solteiras que fazem sexo são classificadas como *me tu*. A conversa sobre sexo foi muito difícil para mim, sendo que o assunto parece ser um tabu maior para as mulheres solteiras do que para as casadas, pelo menos nas discussões que tinham comigo.

Este tipo de comportamento feminino característico de uma *me tu* parece ser reprovado pelas famílias, principalmente pelas as famílias crentes, daí a dificuldade de conseguir informações sobre o assunto em campo. Em 2007, presenciei em Mococa um caso de prisão de uma *ta tág* (moça solteira) a pedido de seu pai (que é crente), pois esta o desobedeceu e ficou até tarde no baile. Hoje a moça está casada, o que demonstra que as suas atitudes passadas, consideradas reprováveis por setores sociais, não a marcaram de forma negativa impedindo que ela assumisse o papel de mulher casada integrada à sua comunidade.

Ao pesquisar o significado deste termo em Mococa, escutei que o mesmo refere-se a mulheres que não têm medo de nada, ou mais especificamente, que não têm medo de homem, o que se coaduna com a descrição das *me tu* feita na citação acima. Contudo, acredito que por tratar-se de um comportamento que, ao menos nas cabeças de algumas pessoas, desonra a mulher e a família dela, ninguém apontou-me nenhuma mulher como sendo uma *me tu*; e eu tão pouco, não tive coragem de perguntar, a não ser para mulheres que conquistei mais intimidade e que tinha certeza de que não iria ofender ninguém de sua família.

Em conversas muito íntimas escutei relatos da existência de “puxirão de mulher” em Mococa, que seria algo como o sexo seriado já descrito em outras etnografias sobre povos ameríndios (MURPHY *et al*, 1974). Então fiquei

pensando que as moças que participam ou são submetidas a este “puxirão” poderiam ser as chamadas *me tu*, pois não ficou claro para mim se estas moças são pegas à força e não denunciam os homens por vergonha, ou se facilitam o ato por andarem de noite pela comunidade sozinhas ou com alguma companheira, configurando a tradução local de *me tu*: “mulher que não tem medo de homem”<sup>81</sup>.

Ser solteira, separada ou viúva em Mococa não leva a mulher agir necessariamente como uma *men tu*, seja por uma desilusão acerca das vantagens da companhia de um homem e por isso uma inércia na busca deste através dos namoros; seja também por uma opção de não se envolver em fofocas, evitando até mesmo uma maior participação nas atividades que se realizam em área pública da aldeia, para evitar fofocas que possam levar a conflitos com agressões, pois como aponta a citação acima, estas mulheres não têm quem as defendam. São elas por elas mesmas! E por serem solteiras, são encaradas como uma ameaça por algumas mulheres casadas. Outro motivo da solidão de algumas solteiras pode ser também devido ao excesso de trabalho acumulado, pois como dona Balbina (viúva) frisou para mim (solteira) e sua neta Eliane traduziu: “Mulher sem marido tem que trabalhar duro, tem que cortar lenha pra fazer fogo”. Numa sociedade onde a divisão sexual do trabalho norteia a economia, uma pessoa solteira é uma pessoa com várias dificuldades de sobrevivência, já que mais do que uma relação de assimetria, os casais possuem uma relação de complementaridade.

## **2.2 Processos de socialização e organização do trabalho**

### **2.2.1 Sobre a construção da pessoa na Terra Indígena Mococa**

O foco nos discursos sobre a corporalidade já foi apontado por Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) como um caminho privilegiado para se entender a construção da pessoa nas sociedades ameríndias.

---

<sup>81</sup> Em comunicação pessoal com Ricardo Cid Fernandes este falou sobre o termo referir-se a uma espécie de prostituta e que trata-se de uma condição hereditária. Fiquei pensando então, na hipótese de mulheres solteiras com filhos que receberam nomes *jiji korég*, terem alguma relação com a categoria de mulher *me tu*.

A corporalidade não é vista como experiência infra-sociológica, o corpo não é tido por simples suporte de identidades e papéis sociais, mas sim um instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas: o corpo é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento (Seeger, *et al*, 1979:20).

Segundo estes autores, uma lógica dualista permeia a cosmovisão e a organização social nas sociedades Jê do Brasil Central, como por exemplo ao opor a esfera doméstica e a esfera público-cerimonial; ao pensar o corpo, através do dualismo, como lócus de produção e reprodução da pessoa.

O corpo humano, entre os Jê, parece dividido da mesma forma: aspectos internos, ligados ao sangue e ao sêmen, à reprodução física, e aspectos externos, ligados ao nome, aos papéis públicos, ao cerimonial – ao mundo social, enfim (expressos na pintura, ornamentação corporal, canções) (Seeger *et al*, 1979:20).

Diversas etnografias apontam fatos importantes na construção da pessoa Kaingang que indicam interessantes caminhos investigativos para um aprofundamento desta questão, como por exemplo: a noção de dieta (*vakre*), seja de prevenção ou de proteção, como um ponto fundamental das terapêuticas kaingang visando à manutenção da força (*tár*) corporal e espiritual<sup>82</sup> (Oliveira, 1997); os diversos cuidados com o corpo da mãe e do bebê, tabus alimentares, rituais como o de resguardo; a importância dada aos cuidados com o cordão umbilical e com a placenta, onde o costume de enterrá-los aparece como um aspecto simbólico da cosmologia kaingang que atribui valor sagrado ao território (Sacchi, 1999:86); além do uso de diferentes “remédios do mato” (*venh-kagta*<sup>83</sup>) e de rituais de batismo e nomeação (Veiga, 1994:87)<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> A perda da força pode desencadear as doenças (*kaga*), deixando as pessoas fracas (*krò*). Assim, para manter a saúde, os Kaingang conhecem uma série de terapias profiláticas e preventivas ligadas ao sistema xamânico e este por sua vez também faz parte do sistema cultural mais amplo (Oliveira, 1997).

<sup>83</sup> A significação de *venh-kagta* é ampla; não se restringe a remédio, pode ser também um veneno (Haverroth, 1997).

<sup>84</sup> O nome kaingang participa da substância da pessoa e tem poder de fortalecimento e proteção. Diferentes bibliografias indicam o dado da possibilidade de alteração do nome kaingang, como no caso de crianças doentes que recebem um novo nome, um nome *péin*, ou *jiji korég*, nomes fortes ou feios, que têm o poder dar força, e devido a esta força conferida pelo nome estas pessoas possuem uma identidade social que lhes atribui certos papéis cerimoniais perigosos, como a função de acompanhar os rituais feitos com os viúvos durante à antiga e importante festa kaingang, o *kiki koi*, “culto aos mortos” (Veiga, 1994:87).

A partir da ideia de predação desenvolvida por Carlos Fausto, Jaenisch (2010) interpreta diferentes dados etnográficos demonstrando a contribuição da alteridade na construção dos corpos kaingang.

A predação, como venho insistindo, é um momento do processo produtivo que visa controlar sujeitos outros para produzir novos sujeitos em casa (Fausto, 2001:539).

Segundo Jaenisch (2010:133 e 138), seres não-humanos com agência, como colares, “remédios do mato” e também os nomes, são “encorporados” pelos corpos das crianças ao transferirem suas propriedades no processo de construção da pessoa kaingang. Tais relações são facilitadas pelos parentes, “que auxiliam no processo de engajamento no mundo das pessoas kaingang” (Jaenisch, 2010:156). Com relação a esta “alteridade bem próxima”, Jaenisch destaca a contribuição feminina<sup>85</sup>, principalmente das mães e avós na produção dos corpos de seus filhos e netos, construção esta que acontece de diferentes formas (variando conforme o gênero e idade da pessoa) e em diferentes momentos.

Os dados etnográficos de Mococa sobre esta temática serão apresentados no capítulo três desta dissertação que aborda o processo de concepção, gestação, parto e pós-parto em detalhes. Por ora, quero apenas antecipar que em Mococa existem algumas “dietas” e “remédios do mato” específicos para crianças, os quais possuem o objetivo de desenvolver qualidades, habilidades e valores que os pais apreciam e querem que seus filhos adquiram. Como por exemplo: Antigamente, as crianças não podiam comer os miolos dos cérebros dos bichos<sup>86</sup> porque ficavam sem juízo, meio “tongas”, meio “abobadas” (depoimento de um *prun*). Vários tipos de “remédios do mato” são passados nas crianças, em suas juntas, nas cabeças, nos pés, para ficarem fortes, saudáveis, não pisarem em cobras, para serem “bons de bola” entre outras tantas virtudes tidas em grande conta pela estética e ética kaingang.

---

<sup>85</sup> “Estes laços envolvem cuidados que vão desde a manipulação de ervas, *venh kagta*, do preparo de alimentos, da amamentação, à sua contribuição na concepção das crianças e nomeação. Estes dados vêm, pois relativizar o papel central que era dado outrora ao homem, na constituição de seus filhos. Também trazem elementos para pensarmos sobre a contribuição das pessoas de marcas contrárias, à construção dos corpos. Afinal, mãe e filhos pertencem necessariamente a metades opostas” (Jaenisch, 2010:165).

<sup>86</sup> A carne das cabeças dos animais de caça ou de criação (porco) são muitíssimo apreciados pelo paladar kaingang.

Visando uma compreensão da sociabilidade entre os povos da Amazônia, Overing (1999) chama a atenção para a importância de uma ênfase no foco às relações cotidianas e domésticas, que por muito tempo pareceram desinteressantes ao olhar antropológico.

Para tentar melhor compreender a paz que tanto prezam, assim como seus modos informais e igualitários, tenho procurado recentemente focalizar o alto valor que os Piaroa conferem aos assuntos da vida diária, e sua conseqüente ênfase sobre a criatividade cotidiana (Overing, 1999).

A autora designa a cultura Piaroa como uma “cultura gerativa”, adaptando o conceito de Sahlins (1992) de “culturas performativas” para o contexto específico ameríndio. Culturas performativas seriam aquelas que enfatizam a importância da prática nas relações sociais, em contraposição às culturas ditas prescritivas, que priorizam as regras institucionais para o estabelecimento de uma sociabilidade. Assim, nas culturas performativas, “a ação apropriada cria a relação, e não o inverso” (Overing, 1999). A opção pelo termo gerativo, ao invés de performativo (que prioriza uma noção um tanto dramática de performance) busca “capturar a ênfase amazônica sobre os processos de fecundidade” (Overing, 1999). Assim, se pretendemos compreender os modos de ser ameríndio, não devemos pensar em relações sociais dadas, mas em relações em constante construção e que dependem desse ato criativo para existirem. As habilidades criativas diferenciadas por gênero são moldadas nos corpos a partir dos cuidados de parentes e serão utilizadas também para a criação de novos corpos e novas relações a partir do afeto e da confiança.

Pessoas que vivem juntas estão continuamente envolvidas em um processo de criação mútua, por meio de um princípio relativo à transmissão de poderes criativos. Por definição, *todo* trabalho que uma pessoa faz contribui para dar vida a todos os membros da comunidade (Overing, 1999).

Desta forma, não faz sentido pensar a pessoa ameríndia, e a pessoa kaingang mais especificamente, como um indivíduo autônomo, independente, tal como a concepção de pessoa ocidental moderna.

A criação de vínculos entre filhos, mães e avós se dá sob diferentes formas entre os Kaingang, como se tem mostrado aqui. A produção dos corpos pelos parentes remete ao que também propôs Coelho de

Souza para os grupos Jê: que à construção coletiva desses corpos corresponde também a produção desses corpos como coletivos. (2002:194) (Jaenisch, 2010:163).

Ao invés de se pensar o indivíduo na sociedade, devemos pensar a construção da sociedade através das interações entre os seres, que agem levando em consideração o(s) outro(s), as respostas e as perspectivas desse(s) outro(s), sejam eles humanos ou não-humanos. Assim, podemos compreender mais sobre a sociabilidade entre os Kaingang de Mococa se pensarmos na ideia de um sistema de parentesco autopiético, tal como proposto por Gow (1997) para os Piro: “isto é, um sistema que gera as suas próprias condições de existência”(Gow, 1997).

McCallum (1999) critica o uso de pressupostos teóricos associados a oposições conceituais tais como ‘natureza’/‘cultura’, ‘indivíduo’/‘sociedade’, ‘biológico’/‘social’ ou ‘domínio doméstico’/‘domínio público’, mostrando que estes não devem ser tomados como um *a priori* para a busca da compreensão das sociedades ameríndias, pois deve-se, antes de tudo, procurar uma compreensão do “ponto de vista do nativo” enfatizando a importância do método etnográfico. Desta forma, a autora chama a atenção para a importância de se levar as relações de gênero a sério através de uma etnografia atenta às relações entre homens e mulheres, não relegando à mulher a periferia do olhar antropológico.

Em seu trabalho sobre os Kaxinawá, McCallum se utiliza da hipótese de Gow (1989) sobre a inextricável relação que envolve comida e sexo para a produção de corpos generizados que são fundamentais para a organização social. “Construir o corpo envolve inscrever diferenças em forma de gênero” (McCallum, 1999:160) e tais diferenças são inscritas nos corpos pelos parentes num processo contínuo de socialização no qual a produção, distribuição e consumo de alimentos e o sexo, procriação e reprodução estão intimamente interligadas. Os cuidados dos pais com os filhos durante a concepção, parto e pós-parto e os cuidados dos demais parentes co-residentes no decorrer do crescimento das crianças, principalmente da avó materna, no caso das meninas, e do avô materno, no caso dos meninos, são a base de um processo de construção das pessoas que fica memorizado nos corpos femininos e



masculinos. “É a memória desse zelo que constitui as relações de parentesco, integra as comunidades e estrutura o próprio conceito de história” (McCallum, 1999:158). Conforme Belaunde (2005), no sangue estão em movimento as memórias, os pensamentos, os afetos, os conhecimentos, adquiridos pelas substâncias como sêmen, sangue, fluidos, alimentos, ervas medicinais entre outras, que nutrem as crianças transformando-as em pessoas completas, isto é, pessoas que adquiriram as agências masculinas ou femininas, tornando-se adultas. “É central nas teorias pedagógicas kaxinawá a ideia de que a produção corpórea deve correr paralelamente à produção da memória e do conhecimento na pessoa” (McCallum, 1999:161).

Em Mococa, o processo de socialização e a organização do trabalho também são marcados por distinções de gênero produzidas pelos parentes que criam adultos masculinos e femininos que se complementam possibilitando a vida na sociedade Kaingang.

Atualmente, as crianças de Mococa freqüentam a escola de 1<sup>a</sup>. a 4<sup>a</sup>. séries dentro da aldeia. A partir da 5<sup>a</sup>. série do ensino fundamental elas vão de manhã, com o ônibus escolar, estudar na escola estadual do distrito de Natingui, que fica a uns 10 km de Mococa. Lá também é oferecido ensino médio matutino e noturno, que é frequentado pelos adolescentes e por jovens mães. De 2006 para 2011 a situação do ensino escolar em Mococa progrediu, pois uma escola estadual foi construída<sup>87</sup> na aldeia e os professores agora são Kaingang (homens) que frequentam cursos de formação continuada de educação escolar indígena oferecidos pela Secretaria de Educação do Estado do Paraná. Apesar disso, ainda é preciso muito avanço, tanto na estrutura, nos materiais disponibilizados e na formação dos professores.

Mesmo assim, o ensino escolar não se sobrepõe à educação kaingang que acontece no dia a dia, durante a convivência das crianças com seus pais, avós, parentes e comunidade em geral. Como Tommasino (1998) apontou e eu também pude observar em Mococa, quando mães sozinhas ou com seus maridos viajam para vender artesanato nas cidades é comum levarem junto

---

<sup>87</sup> A construção da Escola Estadual Indígena Cacique *Nur Fe* (Educação infantil e anos iniciais do Ensino Fundamental), que funcionava anteriormente em construções antigas e improvisadas.

alguns de seus filhos (como faziam no passado, nos antigos acampamentos de caça, pesca e coleta - *wãre*) independente destes terem ou não aulas na escola.

Como apontou Oliveira (1996) sobre os Kaingang da TI Apucarantina, o aprendizado acontece mais na prática do que na teoria. As meninas, por exemplo, aprendem com suas mães a trançar as cestarias não através de uma explicação verbal, mas principalmente através de uma experiência que busca imitar os feitos das mais velhas. As meninas lavam pequenos pedaços de pano, confeccionam instrumentos de trabalho doméstico em miniatura<sup>88</sup>, cuidam de seus irmãozinhos bebês, carregando-os no colo de lado, como as adultas fazem, pra lá e pra cá. Quando atingem uma certa idade, as meninas ajudam suas mães nos serviços domésticos, mas não são as responsáveis pelos mesmos, pois vemos as mocinhas mais brincando do que cuidando das casas. Os meninos também são educados pelas mães, e gostam de acompanhar seus pais nas pescarias, caçadas e idas às cidades mais próximas.



Fotos 18 e 17: Meninas de Mococa.

Os valores apreciados pelos Kaingang são transmitidos de maneira firme aos jovens. Quando conversava com Nadir sobre assuntos que ela considerava impróprio para seus filhos, apenas um olhar daquela para estes fazia com que eles soubessem que deviam se retirar, e o faziam. Ela disse que os filhos dela

---

<sup>88</sup> Durante pesquisa de campo ganhei um coadorzinho de pó de café em miniatura de Gilcinéia, de 10 anos, que o entregou para mim com muito orgulho e carinho.

“não sabem nada de conversa de adulto e quando surge o assunto eles já respeitam e saem”.

Por comunicação pessoal, Kimiye Tommasino falou-me sobre a relação dos avós em particular com alguns de seus netos que eles escolhem como depositários de uma memória cultural do tempo do *wãxi*<sup>89</sup>, do tempo dos Kaingang antigos. Acredito que sejam aqueles netos que “páram” (ficam) na casa dos avós, isto é, que são adotados pelos avós, os quais são, muitas vezes, chamados de mãe e pai pelos netos, isto é, filhos adotivos. Todos os “antigos” em Mococa têm netos morando com eles em suas casas e conforme os netos vão se casando, os *kofá* já têm um “netinho novinho”, que vai crescendo com eles, e assim por diante. Estas crianças acabam tendo um maior conhecimento das histórias dos antigos, do jeito de fazer as coisas, do jeito de viver. Não que as que morem com os pais não tenham esse acesso, de forma alguma, pois elas permanecem bastante na casa dos avós. O local preferencial de reunião da família extensa é na casa do “tronco velho”, como já foi falado. Mas parece ser lógico que os netos que “páram na casa dos véio” têm uma vivência mais intensa no “mundo dos antigos”, pois eles convivem: “os antigos que sabem” e seus netos e seus filhos (e filhas) solteiros ou separados. A avós maternas, no caso das meninas, e os avôs maternos, no caso dos meninos, são fontes privilegiadas de socialização conforme a literatura sobre os Kaingang (Veiga, 1994; Tommasino, 1995; Sacchi, 1999, entre outros).

Interessante notar o tratamento que é dado às crianças, pois cada sociedade cria seus jovens pensando nos adultos que quer formar. Em Mococa, as crianças não estão num nível hierárquico abaixo dos adultos. São tratadas com liberdade, respeito e nem por isso deixam de respeitar a autoridade dos mais velhos, que nesta sociedade possuem uma importância e consideração bem maior que a maioria dos idosos na sociedade capitalista, onde muitas vezes acabam sendo ignorados e até mesmo marginalizados pela família e sociedade em geral.

---

<sup>89</sup> Conforme Tommasino (2000), a realidade dos Kaingang nos dias de hoje é marcada por duas temporalidades distintas que se sobrepõem: *Uri* e *Wãxi*. A primeira diz respeito ao tempo atual, marcado pelas relações de contato com os brancos. A segunda diz respeito ao tempo mítico, ou ao tempo dos antigos. Os diferentes espaços vividos pelos Kaingang atuais permitem que ora a temporalidade *uri* seja englobante, ora seja englobada. Com a temporalidade *wãxi* dá-se o mesmo. Por exemplo, quando estão na mata, ou ouvindo histórias dos antigos, a temporalidade *wãxi* se sobrepõe sobre a *uri*.



Foto 19: Crianças no *chá* (Salto do rio Mococa).

A educação da criança kaingang acontece em seu grupo doméstico e pela comunidade em geral, pois as crianças vivem brincando pelas casas, na área central da aldeia ou pelos matos, ultrapassando muitas vezes os limites “oficiais” da terra indígena se querem ir à cachoeira, ao rio Tibagi, etc. A intimidade das crianças com a natureza é algo que me impressionou bastante, como as escaladas na cachoeira, o conhecimento sobre os bichos e plantas que expressavam durante nossas caminhadas pelas matas...

Durante a pesquisa de campo, as crianças estavam sempre por perto, sempre dispostas a levar-me onde eu quisesse. Nas reuniões da comunidade ou nos bailes elas também estão presentes. Suas brincadeiras não incomodam os mais velhos que não lhes chamam atenção, mesmo quando faziam algazarra nas reuniões para se discutir assuntos de interesse da comunidade. As mães também não deixam de ir aos bailes por causa dos filhos; levam-nos juntos e quando o sono dos pequenos vai chegando, estes são colocados para dormir sobre cobertas ou lençóis estendidos nos cantos do salão.

A mãe é quem mais fica com os filhos, a que mais fica em casa, mas pelo que notei, atualmente os homens permanecem bastante em casa e nas proximidades, na área central, perto das crianças também, quase tanto quanto as mães. Os Kaingang são muito afetuosos com os filhos e não costumam bater nas crianças. Cleuza disse que sua sogra, a dona Balbina, falou para ela não bater nos filhos porque eles podem ficar doentes e ela fica com dó<sup>90</sup>. As crianças, por sua vez, respeitam seus pais, colaboram, ajudam e fazem bagunça e os pais não acham isso ruim. Um ambiente de harmonia entre parentes de um mesmo grupo doméstico, assim como entre a população da comunidade, e também de equilíbrio com o sobrenatural é uma condição para a manutenção da saúde entre os Kaingang (Rocha, 2005).

Segundo Rocha (2005), que realizou pesquisa na TI *Kondá* (SC), saúde e doença são processos intrínsecos à organização social e à sociabilidade kaingang. Para eles, a doença é compreendida como algo relacional (Garnelo, 2003), pois a causa, tanto das chamadas “doenças do contato” como das doenças internas à própria comunidade, são atribuídas às alterações nas regras de convivência ideais aos Kaingang. Desta forma, os episódios de mal-estar exercem importante papel no ordenamento da vida social deste povo. A manutenção dos laços afetivos e sociais é condição básica para esta convivibilidade pautada no sistema de parentesco kaingang. A pesquisadora também aponta a existência de uma ideia de “comunidade de substância”<sup>91</sup> entre os Kaingang devido à possibilidade de compartilhamento de patologias entre parentes consanguíneos e conseqüentemente, na necessidade de cuidados não só do e para com o enfermo, mas de toda a sua família nuclear.

---

<sup>90</sup> Cleuza disse também que antes de virar crente batia às vezes nas suas crianças, mas depois que virou crente, assim como sua sogra, não bate mais. O uso de álcool e cigarro também são suprimidos por pessoas que tornam-se crentes, contudo, a adoção de uma religião não indígena pelos Kaingang não significa uma transposição mecânica dos valores ocidentais, mas um rearranjo e articulação entre ideias novas e antigas desenvolvendo uma religião crente tipicamente Kaingang. A adoção de uma nova religião pode consistir num impulso para readoção de hábitos antigos que visam à harmonia entre parentes, mas que estavam ameaçados pelos conflitos advindos pelo contato como a ingestão de pinga (*goio fá*). Sobre este assunto ver Almeida (2004).

<sup>91</sup> A ideia de “comunidade de substância” entre os Jê, que implica num compartilhamento de fluídos e substâncias corporais entre parentes, representa uma importante pista para a investigação que meu projeto de pesquisa se propõe. Sobre este conceito, ver: Da Matta (1976) e Seeger (1980).

A intermedicalidade<sup>92</sup> configura um itinerário terapêutico dinâmico, pois uma multiplicidade de atores, principalmente os que pertencem ao grupo doméstico do doente, participam das decisões e interpretações acerca dos cuidados adequados a cada caso. Tais cuidados podem envolver curas espirituais realizadas nas igrejas evangélicas dentro da aldeia, por *kujá*, além do uso de “remédios do mato” e os da biomedicina. Enfim, a doença entre os kaingang envolve aspectos físicos, psicológicos, afetivos, culturais, sociais e até políticos, já que o processo de cura é o resultado de uma constante negociação que busca restabelecer as desordens que afetam o corpo e a própria organização social kaingang.

### 2.2.2 Divisão sexual do trabalho

Nesta convivência de parentes, que é o que existe em Mococa, o modo de produção é familiar<sup>93</sup>, sendo o grupo doméstico (composto pela família extensa matrilocal, na maioria dos casos) a unidade de produção e consumo. A organização da economia acontece através da divisão sexual e etária do trabalho. As agências masculinas e femininas e as relações entre *iambrés* (parentes afins) e *kaitkós* (parentes consangüíneos) complementam-se e engendram as relações de produção, distribuição e consumo. São as mulheres da casa, entretanto, as responsáveis pelo controle e distribuição do alimento.

Entre os homens, os parceiros de trabalho preferenciais são os *iambrés* (os cunhados) e entre as mulheres, as consangüíneas. Este dado tem a ver com o padrão de residência uxorilocal e distingue homens e mulheres gerando implicações quanto aos tipos de comportamentos prevalecentes no cotidiano, já que o comportamento com um afim não é o mesmo que o que se dispensa a um parente consangüíneo. Em sociedades virilocais, como entre os grupos Tukanos, nos quais as mulheres passam a morar nas aldeias de seus maridos onde muitas vezes fala-se uma língua diferente da falada em sua aldeia de

<sup>92</sup> Conceito que “se refere aos discursos e apropriações de conhecimentos, aos processos de hegemonia locais e globais, às negociações interculturais e à produção de medicinas híbridas” (Langdon, 2004:48).

<sup>93</sup> Modo de produção em que a família está como tal diretamente engajada no processo econômico e em grande parte o controla. (...) A produção desenvolve-se para atender às exigências familiares (Sahlins, 1974:118).

origem, as mulheres não possuem um grupo de gênero marcado por esta mesma relação de solidariedade. O trabalho coletivo entre mulheres consanguíneas acontece de diversas formas: na confecção das cestarias, na colheita de alimentos nas roças, nas idas aos matos buscar plantas, nas pescarias, na venda de artesanatos nas cidades, assim como no empréstimo de tanquinhos ou máquinas de lavar roupa, na limpeza das casas, etc. É comum o agrupamento de mulheres consanguíneas nas cozinhas, principalmente nos *in xin* dos *kofá* de seus grupos domésticos, preparando alimentos que serão consumidos pela família extensa conjuntamente, e por quem mais estiver presente na casa, já que a comensalidade é uma situação muito valorizada pela sociabilidade kaingang.

Quando mudanças no padrão de residência rompem o padrão matrilocal, ou a matrilocidade de aldeia, a organização do trabalho também é alterada, sendo que o grupo doméstico deixa de ser a unidade principal de produção e consumo em favor da família nuclear. Desta forma, os laços de solidariedade e proteção entre mulheres consanguíneas e os laços de hierarquia (sogro-genro) e complementaridade (cunhados) entre homens afins enfraquecem em favor do casal, que passa mais tempo juntos.

É fato que existem os trabalhadores específicos, que são os assalariados, funcionários contratados pelo Estado através da FUNAI, FUNASA e SEED-PR<sup>94</sup>, mas estes não constituem maioria. Além disso, a forma como o dinheiro circula entre essas pessoas é bem característica dos Kaingang, pois o salário não é individual, mas da família nuclear e também extensa, já que os parentes sempre se ajudam de algum modo, ninguém passa necessidade. A aposentadoria<sup>95</sup> dos velhos também entra nesse sistema reciprocidade tradicional, isto é, de distribuição de renda segundo as regras de parentesco e suas obrigações, sendo uma das importantes fontes de dinheiro

---

<sup>94</sup> FUNASA: uma técnica em enfermagem, um AIS (agente indígena de saúde), um AISAN (agente indígena sanitaria), dois motoristas e uma auxiliar de serviços gerais. FUNAI: um chefe de posto contratado como professor bílingue (mas não leciona, emite portarias, etc). SEED-PR: quatro professores (homens), uma merendeira, um secretário, um zelador.

<sup>95</sup> Em Mococa, 10 pessoas recebem aposentadoria. Nas diferentes relações marcadas pelo dualismo entre pessoas novas e antigas observa-se que ora os mais novos englobam os mais velhos, ora acontece o contrário. Por exemplo: Os jovens adquiriram importância devido ao conhecimento escolar. Por outro lado, as aposentadorias colocam os mais velhos em posição de prestígio dentro de suas famílias extensas.

em suas famílias extensas. Nas palavras de Gogóia: “Aqui é tudo igual, dorme de barriga cheia, sem dinheiro, carne não tem muita.”

A vida em Mococa confirma a ideia de Godelier (2001), que dizia que nas sociedades indígenas ninguém é marginalizado do processo de produção, ou seja, pertencer a uma família implica estar integrado a uma comunidade mais ampla. Já nas sociedades capitalistas, “pertencer a uma família não dá a cada um, para a vida, as condições de existência, qualquer que seja a solidariedade entre seus membros” (Godelier, 2001:8).

Atualmente, a roça familiar parece constituir a principal atividade de subsistência dos Kaingang da TI Mococa. No passado a agricultura de subsistência era um complemento às atividades de caça, pesca e coleta, mas cresceu em importância com o processo de contato.

As roças familiares pertencem às famílias nucleares e às famílias extensas numa proporção de 2 para 1 respectivamente. É importante notar que o sistema de reciprocidade kaingang está muito presente no trabalho nas roças familiares, pois os netos, filhos e principalmente os genros (*iamburé*), mesmo casados e com suas próprias roças, auxiliam nas roças de seus pais, avôs e sogros. O trabalho nas roças familiares é feito tanto por homens quanto pelas mulheres (inclusive por algumas mulheres nos últimos meses de gravidez), mas a queima da mata (da capoeira ou capoeirão) para o preparo da roça de coivara é geralmente feita por homens que se organizam em “puxirões” (mutirões) ou pelo sistema denominado de “camarada”<sup>96</sup> no final do inverno até outubro. Com a chegada das chuvas são iniciadas as primeiras semeaduras<sup>97</sup>.

O “puxirão” (mutirão) é organizado por “parentagens” e todos que participam com suas forças de trabalho também serão beneficiados com o trabalho dos demais em suas roças através de um sistema de rodízio.

---

<sup>96</sup> Neste sistema de trabalho, o dono da roça chama uma ou mais pessoas, na maioria das vezes o cunhado ou genro (*iamburé*), para trabalhar no serviço que o roçado demandar. A diária recebida pelo camarada era de R\$15,00 conforme dados de pesquisa de campo feita em 2007. Observa-se que uma forma de trabalho importada é ao mesmo tempo adaptada ao sistema de reciprocidade e hierarquia presente entre os Kaingang.

<sup>97</sup> A área média das roças familiares em Mococa é de 0,81 alqueires, sendo que a maior área declarada é de 1,5 alqueires e a menor é de 0,25 alqueires. A produção é voltada para a subsistência familiar. Apesar da propriedade da roça ser familiar, o acesso às terras é coletivo e cada pessoa pode ficar com um espaço de terra disponível para plantar sua roça, não sendo necessário o pedido ao cacique, a não ser em casos de famílias novas na TI Mococa.



Presenciei em Mococa o acontecimento de um “puxirão” perto do rio Mococa. Na noite anterior a família “dona” do “puxirão” e outras pessoas dormiram no mato. Pude observar os resquícios de três fogos aproximados com cobertores e objetos ao redor. Enquanto os homens derrubavam a capoeira para o preparo da roça de coivara, as mulheres auxiliavam (e conversavam com) a “dona” do “puxirão” no preparo do almoço para todos: (arroz, feijão e frango caipira cozido). Nas palavras de Gogóia, durante o “puxirão”, o pessoal “pega uma caçarola grande para fazer arroz, feijão. Roçam juntos e depois comem juntos.”



Foto 20: Preparo do almoço no *puxirão* da Jandira.

Em 2007 pude constatar que o *nhãra-pé* (*nhãra*: milho e *pé*: verdadeiro), alimento simbólico para os Kaingang, era plantado por famílias de Mococa e utilizado no preparo de pratos tradicionais como o *emi* (bolo de milho azedo)<sup>98</sup> e o *pixé* ou *menrrú*<sup>99</sup> (farinha de milho) pelas mulheres. Em 2007, pude observar parte do processo de produção do *emi* por mulheres consangüíneas no *in xín*

<sup>98</sup> Receita de *emi kaiá* (bolo de milho azedo) de Janaína: Debulhe o milho seco e coloque-o na água pra azedar por aproximadamente três dias. Depois, soque o milho no pilão ou passe no triturador e coe-o. Aquela massa de milho deve ser assada na folha de bananeira ou na folha de caeté, dentro de um buraco de cinza quente, por uma hora, sem sal, sem nada. Acompanha carne de peixe ou porco.

<sup>99</sup> Receita de *pixé* (farinha de milho) de Janaína: Primeiro debulhe o milho e torre-o com cinza em uma panela de ferro. O milho vai inchar, tipo *piruá*. Depois, peneire o milho para tirar a cinza, soque-o no pilão, peneire mais e está pronto. A *quirerinha* que sobra na peneira pode ser cozida com sal ou açúcar.

(paiol) da Dona Balbina. Esta senhora nos pediu (a mim e a Cristiane Quinteiro) um pedaço de carne de porco para que comêssemos com ela quando o *emi* estivesse pronto. Vale comentar que a comensalidade é um sinal de relações de aliança entre os Kaingang, que conforme Fernandes (2003), possuem um ideal de sociabilidade voltado para contração de relações com outros, com diferentes.



Fotos 21, 22: Preparo de *pixé* no *in xin* de Dona Balbina.



Fotos 23, 24, 25 e 26: Iracema preparando bolo de milho.



Rosa (2008) afirma que o *emi* e *pixé* são alimentos muito apreciados por mulheres no período pós-parto, durante a dieta, como dizem as Kaingang. Em Mococa estes não são mais os alimentos preferenciais consumidos nas dietas pós-parto, mas eram no passado e ainda estão presentes nas dietas do puerpério de algumas mulheres contemporâneas. A importância da produção do *emi* e do *pixé* e de seu consumo, principalmente entre as mulheres no pós-parto, aponta para uma indissociabilidade entre produção de alimento e a produção de gente proposta por McCallum (1999) na construção da pessoa (generizada) ameríndia. Neste caso Kaingang, a agência feminina parece englobar a masculina, pois produz um alimento fundamental que nutrirá mãe e filho (através do leite ou também pensando em uma “comunidade de substância” entre pais e filhos) e desta forma contribui de forma central na produção de pessoas. Nestes atos de nutrir, de cuidar e de criar são trançadas algumas relações de parentesco que deixam suas marcas no corpo, no

sangue, o qual transmite a memória deste afeto fazendo lembrar quem são os parentes<sup>100</sup> (Belaunde, 2005).

Além de suas roças, as atividades dos Kaingang de Mococa também giram muito em torno das matas e dos rios em seu território, que é codificado, classificado e conhecido em suas especificidades. “Apesar de insuficiente, os Kaingang de Mococa mantêm preservada boa parte das matas nativas e isto os permite manter formas de exploração e conhecimentos tradicionais” (Casão, 2007:65).<sup>101</sup>

Apesar da sua significativa diminuição nos tempos atuais, a carne de caça é o alimento kaingang por excelência - ao menos simbolicamente falando<sup>102</sup>. A caça é uma atividade masculina<sup>103</sup>. Em Mococa, segundo dados do questionário sócio-econômico feito em 2006/07, 43,5% das famílias afirmaram que a caça é uma importante fonte de alimento. São caçados cateto (*okxá*), quati (*xê*), paca (*kokamé*) e tatu (*fenéin*) e várias espécies de passarinhos (*xanxin*), além de veado (*kambê*) e capivara (*krendéng*) em menor quantidade.

A pesca é outra atividade de subsistência tradicional e ainda muito importante na vida desta comunidade. O “mundo do rio” constitui um espaço de socialização onde as crianças, meninos e meninas, aprendem as práticas e

---

<sup>100</sup> Instigada por informações de Ricardo Cid Fernandes em comunicação pessoal sobre o *kifé*, ou “beijo doce”, uma espécie de bebida que as mulheres com dentes afiados preparavam para seus sogros, encontrei algumas informações sobre o assunto em Mococa. *Kifé* é a faca, usada para afiar os dentes (*nhá iurārã* – dente afiado) de homens e mulheres. Em Mococa existem algumas mulheres com dentes afiados. *Kifé* também é o nome do “café dos antigos”, feito com milho assado, uma canjica, que as pessoas tomavam de manhã para ir trabalhar, conforme o pai de Dona Maria Catarina lhe contou. Acredito que esta informação esteja relacionada com o “beijo doce”, feito pelas mulheres com dentes afiados para seus sogros, produzindo relações de parentesco através do afeto presente no ato de nutrir cotidiano, entretanto não consegui esclarecer e entender direito essas informações em campo.

<sup>101</sup> As discussões sobre os “remédios do mato” e sobre os especialistas em cura kaingang estão inseridas no próximo capítulo, sobre o sistema de parto kaingang.

<sup>102</sup> É importante lembrar que o sabor da carne de gado não é apreciado por alguns Kaingang de Mococa, principalmente pelos Kaingang mais velhos.

<sup>103</sup> Os homens permanecem muito mais tempo nas matas e nos rios do que as mulheres. Grande parte da socialização dos meninos se dá neste ambiente, enquanto as meninas passam horas no ambiente doméstico, aprendendo com suas mães as atividades específicas do mundo feminino. Antigamente, a caça tinha um grande papel na subsistência e na vida ritual kaingang. Hoje ela ocupa um lugar secundário na economia, mas a permanência desta atividade foi algo de muita importância na preservação do modo de vida deste povo. São recorrentes entre os Kaingang, expressões como “caçar peixe”, “caçar dinheiro”, o que demonstra a importância cultural desta atividade. Simbolicamente também, a carne de caça tinha (e ainda tem) um importante papel, pois auxiliava a sonhar com espíritos possibilitando uma comunicação trans-específica (Casão, 2007:74).

signos kaingang<sup>104</sup>. Passeios ou acampamentos no rio Mococa e no rio Tibagi são muito apreciados entre os Kaingang de Mococa. A tradicional pesca nos *paris*<sup>105</sup>, que constitui uma atividade masculina, é ainda realizada por esta comunidade. Além disso, hoje os homens também pescam com tarrafa e anzol, sendo que este último instrumento também é utilizado por mulheres e crianças.



Foto 27: Roseli pescando no rio Mococa.

Segundo Tommasino, a distribuição do pescado aciona regras de reciprocidade específicas dos Kaingang:

O alimento percorre um trajeto que vai de um mundo bem regrado – da reciprocidade restrita entre parentes – até a socialização generalizada no momento do consumo. Assim os índios lembram que: “todos aqui (na aldeia) somos parentes (Tommasino, 2004:173).

Antes da intensificação do contato com a sociedade não-índia envolvente, os Kaingang viviam como caçadores e coletores seminômades que possuíam suas aldeias fixas (*emãs*), mas circulavam por todo seu território em grupos de parentes fazendo acampamentos (*wãre*) para caça, pesca e coleta. O papel das mulheres na coleta era fundamental para a economia kaingang. A redução das terras e dos recursos naturais diminuiu, mas não extinguiu a importância desta atividade de subsistência. É importante frisar que apesar das

<sup>104</sup> “Os rios da bacia do Tibagi estão sempre presentes nas cosmologias contadas pelo ancião *Gogóia*. Na língua kaingang o rio Tibagi se chama *Venh ro*, ‘espécie de peixe grande engolidor de gente’, o que expressa a identificação simbólica deste povo com o ambiente do rio”(CASÃO, 2007, p. 78).

<sup>105</sup> Armadilha de pesca kaingang.

transformações na realidade dos Kaingang, a coleta de plantas de importância material, alimentar, de cura, simbólica e ritual persiste na economia de Mococa.

Em Mococa, o acesso aos “produtos do mato” é coletivo, mesmo quando são coletados em roças ou pomares antigos, isto é, que já pertenceram a alguma família. As fruteiras plantadas próximas às casas pertencem a quem as plantou e são cuidadas pelos seus donos (Tommasino, 2004:182).



Fotos 28, 29 e 30: Durvalina e filhos indo coletar taquara. Cesto usado para ninho de criação de galinhas poedeiras. Crianças e criação de gado leiteiro da aldeia Mococa<sup>106</sup>.

<sup>106</sup> Atualmente, os animais de criação em Mococa são frangos e gado leiteiro. Há dois cavalos na aldeia.

O contato intenso e prolongado com a sociedade ocidental criou inúmeros obstáculos econômicos, territoriais, políticos e muita discriminação sobre a cultura dos Kaingang. A pobreza é uma das consequências, já que não podem mais contar com os fartos recursos naturais de antigamente, além de possuírem poucos recursos financeiros para consumirem as mercadorias da sociedade capitalista. Além disso, os Kaingang de Mococa temem que o quadro atual tenda a piorar, pois não há leis que segurem projetos desenvolvimentistas como a atual construção da Usina Hidrelétrica Mauá, que agravará as condições de sobrevivência física e cultural dessas pessoas.

Entretanto, a despeito de todas estas adversidades pelas quais eles passaram, passam e passarão; quando olhamos as relações produtivas em Mococa buscando um olhar menos etnocêntrico e atento às especificidades desta cultura, isto é, sem um pré-julgamento apressado que os classifica como aculturados, encontramos uma sociedade em que a lógica kaingang prepondera sobre a lógica capitalista, ou ainda, que as relações internas na aldeia divergem estruturalmente das relações existentes na sociedade ocidental envolvente. A coisa se dá como afirmava Karl Marx: “toda produção material dos indivíduos é determinada socialmente” (MARX, 1999, p.26). Ou seja, em Mococa, mesmo não se tratando de uma sociedade igualitária, a produção, distribuição e consumo é organizada a partir de um quadro ético moral de reciprocidade. “Tal princípio é visível entre os membros de um mesmo grupo doméstico, entre as metades e entre aqueles com os quais se estabelece uma troca de favores (...)” (Rocha, 2005:52).

Entre os Kaingang de Mococa, assim como entre as demais sociedades ameríndias, a economia não é concebida separadamente do todo social (Ramos, 1986), sendo fortemente organizada pelas regras do parentesco<sup>107</sup>. Sahlins denominou esta forma de organização econômica de “modo de produção familiar”<sup>108</sup> em que “a família está como tal diretamente engajada no

---

<sup>107</sup> Nunca me esquecerei do comentário de Ricardo Cid Fernandes em sala de aula, falando sobre a avaliação de uma mulher kaingang sobre a sociedade nacional: “É a sociedade das caixas! Moram em caixas, andam em caixas, separam tudo em caixas...”.

<sup>108</sup> Não é intenção deste trabalho utilizar este termo para designar um estágio evolutivo de desenvolvimento, mas como um “tipo ideal” de modo de produção. Economia doméstica seria

processo econômico e em grande parte o controla. (...) A produção desenvolve-se para atender às exigências familiares” (Sahlins, 1974:118). Contudo, a produção familiar não é auto-suficiente e por isso, são realizadas trocas cujos interesses estão voltados para o consumo, diferentemente das trocas capitalistas. Entre os Kaingang, os grupos domésticos são a unidade de troca da sociabilidade. “A articulação entre grupos familiares, grupos domésticos e as “parentagens” permite definir o modelo de sociabilidade que está na base da configuração das comunidades kaingang no contexto atual” (Fernandes, 2003:87).

### 2.2.3 As cestarias kaingang



Fotos 31, 32 e 33: Produção de cestos em Mococa para a comercialização.

---

“um termo para designar a configuração dos fatores de produção e seu modo de adequação às práticas de consumo” (Descola, 1989:147 – *tradução minha*).



Ao aprofundar-se no conhecimento sobre os grafismos kaingang, Silva (2001) demonstra que no sistema de representações visuais kaingang também estão presentes as estruturas mentais e lingüísticas dualistas deste povo.

Os trançados atualmente comercializados pelos Kaingang, *wõgfi*, podem ser cestos (*krê*) ou trançados aplicados a objetos como garrafas, arcos, flechas (*tugfi*). A expressão visual representada pelos nomes das duas primeiras formas básicas de *wõgfi* (trançado) referidas (*kre téi* e *kre ror*), e a subclassificação nativa da terceira forma básica (*kre kopó téi* e *kre kopó ror*), remete diretamente à cosmologia dual da sociedade Kaingang: *Kamé* e *Kairu*, demonstrando uma tendência cultural importante à bipolarização de caráter contrastante, opositor e complementar. O discurso kaingang também procede assim, pois à forma comprida/longa de cesto (*kre téi*) e ao vocábulo *téi* está relacionada indissociavelmente ao vocábulo *Kamé*. Por sua vez, à forma redonda/baixa (*kre ror*) e à palavra *ror* está vinculada a metade ligada a *Kairu*. (Silva, 2001:171).

Tais grafismos são também encontrados nas pinturas corporais utilizadas principalmente em ocasiões rituais como no *kikikoi* (rito dos mortos), como também no acervo arqueológico Proto-Jê meridional de cerâmicas e pinturas rupestres. Em síntese (pois a descrição e interpretação desses trançados feita por Silva é muito mais rica e complexa), a forma dos cestos, as técnicas de confecção, a forma de suas bases e os grafismos neles presentes são diferenciados nestes dois padrões básicos: *téi* (longos, altos, abertos) e *ror* (redondo, quadrado, losangular ou fechado), mas o autor encontrou nomes específicos para diversas variações de trançados.

Conforme Silva (2001), há também os grafismos que misturam as duas marcas (*ra iãnhniá*), que podem indicar objetos pertencentes a alguém com autoridade sobre as duas metades, como também pode sinalizar relações de aliança política. Assim, um objeto com as duas marcas pode estar representando uma aliança entre marido e mulher ou entre cunhados, ou seja, uma aliança entre pessoas de patrimetades distintas, que possuem marcas / pintas (*ra*) diferentes. Tais objetos são de uso comum entre os casais ou entre os *iamburé* (cunhados), que quando usados em ocasiões rituais dramatizam as

relações de assimetria e complementaridade entre os parentes afins. Objetos com uma só marca indicam o uso exclusivo por seu proprietário.

A aliança matrimonial entre homem e mulher pertencentes a patrimetades diferentes poderia e deveria ser representada visualmente, na cultura material, como indicativo da condição da mulher (se solteira ou casada) e do pertencimento dela e de seu marido a uma das duas patrimetades. Um *kre* (cesto) com *kritã* (tampa) de início deste século representa uma mulher *kainru-kré* casada com um homem *Kamé*: todos os kaingang, conhecidos seus ou não, que a vissem usando seu *kre* saberiam de sua condição de casada com um *Kamé*, pois na tampa (que representa a mulher) estão presentes *kong-gár* (grafismos) *Kainru-kré*, e no bojo (que representa o homem), encontram-se *kong-gár Kamé* (Silva, 2001:195).

Conforme Silva, a presença dos dois padrões de grafismos no mesmo objeto pode ser interpretada como uma representação gráfica das relações de complementaridade que rege a sociabilidade entre membros de patrimetades opostas. O fato dos dados de Silva indicarem que a tampa representa a mulher e o cesto, o homem causam uma contradição com meus dados de campo que indicam que a mulher faz o cesto e os homens, o arco das tampas. Todavia, esta contradição pode ser apenas aparente, pois o fato da mulher fazer o cesto e ser representada pela tampa e o homem o seu inverso pode sinalizar também mais uma forma de complementaridade entre as metades e também entre os gêneros<sup>109</sup>.

Vimos que em Mococa a organização do trabalho é marcada pela divisão sexual do trabalho e a produção dos balaios e cestos (*krê*) pode ser pensada aqui utilizando, de forma readaptada, a teoria de Pierre Clastres sobre os Guaiáqui, no artigo “O arco e o cesto”.

Podemos então medir o valor e o alcance da oposição sócio-econômica entre homens e mulheres porque ela estrutura o tempo e o espaço dos guaiáqui. Ora, eles não deixam no impensado o vivido dessa *práxis*: têm uma consciência clara e o desequilíbrio das relações econômicas entre caçadores e suas esposas se exprime, no pensamento dos índios, como a oposição entre *o arco e o cesto*. Cada um desses dois instrumentos é, com efeito, o meio, o signo e o

---

<sup>109</sup> Caso semelhante acontece quando alguém precisa tomar algum remédio do mato. Por mais que a pessoa conheça o remédio que precisa e o local onde encontrá-lo, é outra pessoa, na maioria das vezes algum parente, que busca o remédio para o necessitado, e nunca ele mesmo para si próprio, conforme Rocha (2005).

resumo de dois “estilos” de existência tanto opostos como cuidadosamente separados (Clastres, 1990:74).

A divisão da produção de “arcos e cestos” também existe em Mococa e pode ser vista como um símbolo que marca a separação e complementaridade do trabalho por gênero. As mulheres fazem os balaios e cestos, mas o arco da peneira que constitui a tampa do balaio é feito por homens<sup>110</sup>. Nem todos os homens atualmente fazem arco para fazer a peneira. Assim, mulheres sem maridos ou com maridos que não fazem arco, quando querem vender balaios, compram por dois a três reais os arcos feitos por homens para confeccionarem a tampa do balaio. Além dos arcos para a confecção das peneiras, é reservado aos homens a produção de dois tipos de cestos: os *paris* e cestos de coletar peixes, além dos arcos e flechas<sup>111</sup>.



Foto 34: Seu Salvador terminando uma peneira.

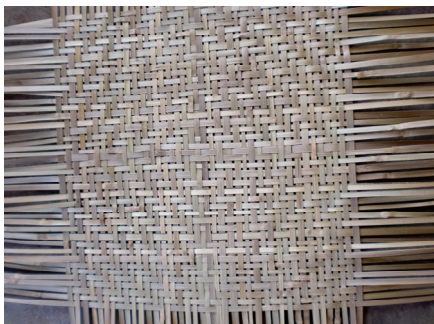
<sup>110</sup> Conforme informação obtida informalmente com Kimiye Tommasino e observação em campo, percebemos exceções à regra em que este modelo ideal se modifica na realidade dos Kaingang atuais, pois “na produção para o mercado, principalmente entre os índios urbanos, alguns homens fazem qualquer tipo de cestaria, e desta forma a cultura é repensada no torvelinho da dinâmica histórica”(Casão, 2007:83).

<sup>111</sup> Confeccionados para a venda, pois os Kaingang não caçam mais com arco e flecha.

Ainda a luz de Clastres, podemos pensar as oposições binárias que envolvem noções de espaço e gênero na organização social kaingang, pois enquanto os balaio feitos pelas mulheres e os arcos das peneiras que tampam o balaio das mulheres, feito pelos homens, são confeccionados em ambiente doméstico; os cestos de coletar peixes e os *paris* são construídos – pelos homens – na periferia da aldeia, no mato, perto do rio. Tal divisão espacial aponta para a casa como um domínio feminino entre os Kaingang, onde meninas, mulheres e velhas passam horas de seus dias, tardes e noites sentadas nas varandas de suas casas, sozinhas ou acompanhadas, dedicando-se à arte das cestarias.







Fotos 35 a 47: Produção de cestarias em Mococa.

O processo de confecção dos *krê*, conforme pode observar em Mococa, inicia-se com a ida ao mato para coleta das matérias-primas necessárias: taquara (*uãn*), jativoca (*kãn*), bambu (*uancaderê*), criciúma (*krê*) e guarãna<sup>112</sup>.

<sup>112</sup> “O bambu ou a jativoca são usados, por exemplo, para fazer os aros das peneiras, que são amarradas com barbantes de guarãna. A taquara (*vãn*) era a matéria-prima mais utilizada para a confecção dos balaios, contudo, a tomada das terras pelos brancos e destruição das matas está diminuindo em grande medida a coleta dessa planta na área de Mococa. A taquara tem um ciclo de vida que demora 30 anos para dar sementes e florescer. A escassez desta planta

As mulheres costumam ir coletar taquara no mato em grupos de parentas consangüíneas e algumas vezes observamos algumas irem acompanhadas de seus maridos (principalmente os casais mais velhos, que quase sempre são vistos juntos, em casa, indo para a roça ou para o mato) e filhos. Voltam carregadas com os bambus nas costas, descansam um pouco e logo começam a descascar a taquara que depois fica ao sol secando por um dia aproximadamente. Após seca a taquara, as Kaingang partem para outra etapa da produção chamada de “estalar a taquara”, que consiste em retirar do bambu, com faca, as tiras finas e compridas de taquara que serão trançadas para a confecção das cestarias. Nessa etapa, os nós da taquara são cuidadosamente raspados com a faca. Algumas dessas tiras são tingidas com anilina<sup>113</sup> (vermelho e verde principalmente) ou com papel carbono (que proporciona a coloração roxa às tiras). Para isto as mulheres preparam um fogo para deixar as tiras de taquara fervendo na água, misturadas aos pigmentos. Depois disso a matéria-prima está pronta para ser trançada com precisão pelas mãos das mulheres, que criam desenhos geométricos coloridos para os seus *krê*, semelhantes, mas cada um com uma especificidade, seja na cor ou no motivo do desenho. Às vezes é preciso molhar a taquara para trançá-la, quando ela está muito ressecada. As peneiras, feitas com a base do arco feito pelos homens, também são cuidadosa e habilidosamente feitas pelas mulheres.

Não consegui confirmar em minha pesquisa de campo as regras relatadas por Silva (2001) que reservam às pessoas de cada uma das metades exogâmicas a criação de desenhos exclusivos de sua respectiva metade, isto é, a marca *téi* (riscado, comprido, aberto) ou *ror* (redondo, curto, fechado). Mulheres afirmam que podem fazer o desenho que quiserem, mas acredito que

---

ameaça atualmente a continuidade da produção artesanal e conseqüentemente a reprodução cultural kaingang” (Casão, 2007:84 – 85).

<sup>113</sup> Em um de meus retornos ao campo comprei anilinas de diferentes cores para presentear as mulheres e elas adoraram o presente, o que me abriu mais portas para tomar seus tempos em conversas para minha pesquisa. O fato, entretanto, gerou uma situação que provocou um conflito entre jovens e velhos de Mococa, pois em poucos dias observei mocinhas com os cabelos pintados de anilina e logo a moda se espalhou entre alguns jovens, homens e mulheres, da comunidade. Esta atitude, entretanto, não agradou aos mais velhos, que vinham conversar comigo dizendo que este não era o destino correto das anilinas, e que da próxima vez eu tinha que prestar atenção para quem eu fosse presentear, isto é, apenas às pessoas que realmente usam as anilinas na produção das cestarias.

isto deva-se ao fato de que o principal destino das cestarias na atualidade seja a comercialização.

Segundo questionário sócio-econômico realizado em 2006 – 2007, aproximadamente 74% das famílias de Mococa afirmaram confeccionar balaios, cestas e peneiras para a venda e troca<sup>114</sup>. Durante pesquisa de campo realizada em 2010, a importância do artesanato para os Kaingang de Mococa, na minha visão, se reforçou e se consolidou como fundamental em sua organização social, econômica, política e cosmológica.

Muitos Kaingang em Mococa saem da terra indígena para comercializarem seus artesanatos: homens sozinhos, mulheres (principalmente consangüíneas) e filhos, ou casais acompanhados de filhos e outros parentes, gostam muito de ir para Telêmaco Borba<sup>115</sup> ou outras cidades das proximidades e até mesmo para cidades mais distantes para venderem balaios. Quando nas cidades, a maioria afirmou dormir nas rodoviárias durante períodos que variam de 3 a 20 dias. Nas cidades, os balaios grandes costumam ser vendidos por R\$ 15,00 a 25,00. Em Mococa, os balaios costumam ser vendidos por R\$10,00, mas na venda interna, isto é, quando mulheres que não saem para comercializar vendem para outras (ou outros) Kaingang que vão para as cidades, o preço gira em torno de uns R\$6,00.

Pude presenciar em Mococa um evento muito interessante que foi denominado como um *puxirão* das mulheres para fazer balaio. Esta invenção feminina consistia em uma adaptação do *puxirão* feito pelos homens - quando vão derrubar a mata para fazer a roça – aos padrões das mulheres de Mococa. Duas irmãs casadas e com filhos queriam conhecer a cidade de Curitiba e para tanto decidiram viajar até lá, por uns 20 dias, para venderem balaios. O filho de uma delas iria acompanhar as duas mulheres, que dormiriam na rodoviária e durante o dia passeariam pela cidade, conhecendo, vendendo artesanato e arrecadando doações de roupas e outras mercadorias que são importantes,

---

<sup>114</sup> Trocavam as cestarias por artigos comercializáveis nas pequenas “vendas” no distrito de Natingui – povoado mais próximo de Mococa -, ou no município de Telêmaco Borba. Outra forma de negociação do artesanato observada em 2007 foi a troca com a PROVOPAR ação social (Programa do voluntariado paranaense). O projeto da Provopar ligado à Secretaria de Educação e da Cultura do Paraná distribuiu em 2007 um kit de artesanato kaingang nas escolas estaduais do Paraná. Ver sítio: [www.artenossa.pr.gov.br](http://www.artenossa.pr.gov.br).

<sup>115</sup> Segundo um informante (João), apesar da proximidade da TI com a cidade de Ortigueira, os Kaingang de Mococa não comercializam artesanato muito por lá, pois lá já existe um grande número de Kaingang da TI Queimadas (situada em Ortigueira) vendendo *krê*.



principalmente para os Kaingang que não possuem trabalhadores assalariados em suas famílias. As irmãs pretendiam ficar um bom tempo em Curitiba e por isso queriam levar muitos balaios para que com a venda, conseguissem se manter na cidade e pagar suas passagens de ônibus<sup>116</sup>.

Para a produção dos balaios (20 aproximadamente), as irmãs organizaram então, na casa de uma delas, um *puxirão* do *Krê*. Compareceram a este *puxirão* feminino as consanguíneas e afins do grupo doméstico das irmãs, além de outras mulheres que compõem a *parentagem*, isto é, outros grupos domésticos solidários que se agrupam em torno de um *tronco velho*.



Fotos 48 e 49: “Puxirão” de *Krê*.

Estava eu, caminhando de manhã, nos meus últimos dias em Mococa em setembro de 2010, procurando alguma mulher para conversar, quando encontro 7 mulheres sentadas em cobertas estendidas no chão, tomando sol, em volta da varanda de Eliane. Todas faziam balaios, algumas trançavam, outras se ocupavam em ferver pigmentos para tingir algumas tiras de taquara. As crianças brincavam com água, no tanque e no banheiro, e a dona do *puxirão* preparava o almoço: arroz, feijão e frango cozido com batatas, que logo seria servido às artesãs. Na hora do almoço, mais mulheres se aproximaram e

<sup>116</sup> O lucro auferido desses empreendimentos é bem pouco, às vezes nenhum. A viagem e as doações parecem ser o que mais interessa nessas situações aos Kaingang.

então descobri que elas (da *parentagem*, mas não do grupo doméstico das “donas do *puxirão*”) também faziam balaios em suas casas e venderiam para as irmãs a R\$ 5,00. O trabalho rendeu bastante: em uma manhã, cada mulher fez no mínimo dois balaios. À tarde, vi Eliane negociado com Dona Maria Augusta a compra dos arcos feitos pelo marido desta (Eliseu) a fim de encerrarem a produção para a viagem com a confecção das peneiras, que são as tampas dos balaios<sup>117</sup>.

A presença Kaingang nas cidades próximas de suas terras indígenas é uma constante e se acentua nos finais de ano, quando os indígenas sabem que os *fóg* (não-índios) têm mais interesse e dinheiro para gastar e estão mais generosos “com o espírito do natal”. É comum também a crítica da sociedade urbana à presença dos indígenas nas cidades, vendendo e pedindo esmolas, sempre acompanhados de suas crianças, pois como já falamos, a despeito da perda de aulas na aldeia, as mães sempre estão acompanhadas de alguns de seus filhos (principalmente os menores) nos acampamentos nas cidades. Ao contrário do senso comum que atribui aos Kaingang que transitam nas cidades uma perda de sua identidade cultural, a análise de Tommasino (1998) nos permite pensar estes acampamentos nas cidades para a venda de artesanato como uma readaptação da mobilidade territorial tradicional e da coleta às necessidades do presente. Afinal, os Kaingang são um povo semi-nômade que mantinha suas aldeias fixas (*emãs*), mas perambulava pelo território mais amplo realizando acampamentos (*wãre*) de caça, pesca e coleta. Segundo Tommasino (2000) esta mobilidade espacial que se mantém hoje permite também uma mobilidade temporal para esta sociedade, pois quando saem de suas terras indígenas, marcada pela temporalidade *Uri* (isto é, do tempo atual, do contato com os brancos) e vão acampar nos rios, matos e até mesmo na “selva de pedra”, eles estão, na verdade, dando continuidade aos costumes dos antigos, que se locomoviam em grupos de parentes pelo território kaingang (*Gá*), e assim, revivem o passado, o *wãxi*, o “tempo dos antigos”. Por meio de uma atividade tipicamente Kaingang, a produção dos *krê* (cestarias), eles conseguem sobreviver no mundo capitalista, coletando, ou “caçando dinheiro”

---

<sup>117</sup> Em alguns balaios para venda os Kaingang (não só de Mococa) colocam pézinhos de madeira buscando agradar mais o gosto do consumidor, que prefere com pezinho para evitar bolores, por exemplo.

(palavras kaingang que demonstram a permanência do *ethos* de caçadores-coletores) para adquirirem mercadorias ocidentais que passaram a fazer parte de suas vidas.

Durante a pesquisa de campo tive a oportunidade de presenciar oficinas de Planejamento Básico Ambiental em Mococa decorrentes da construção da Usina Hidrelétrica Mauá e lembro-me do 1º. dia de oficina, quando os participantes, homens e mulheres, dividiram-se em 6 grupos, a pedido dos “oficineiros”, sendo que cada grupo ficou encarregado de discutir uma questão e depois apresentar em plenária suas reflexões sobre a mesma. A primeira questão proposta era mais ou menos assim: “Quem somos nós, Kaingang de Mococa? Quem são os brancos vizinhos? Como é a relação entre nós e eles?” A resposta, por escrito, do primeiro grupo, que era formado por umas 5 mulheres e 1 homem foi: “Somos indígenas, sobrevivemos do artesanato e da agricultura. Os brancos são os poderosos que têm dinheiro. Mas nós, índios, também precisamos do dinheiro porque o mundo não gira sem ele”. Esta pequena resposta nos dá grandes margens a reflexões sobre o contexto atual dos Kaingang de Mococa, mas por ora ela é significativa porque demonstra a força do artesanato na identidade social desta população. É significativo também que este grupo tenha sido formado predominantemente por mulheres, que elaboraram uma resposta condizente com sua marcada identidade de gênero, com papéis sociais opostos e complementares aos do gênero masculino.

A importância do artesanato em Mococa também se manifestou nas oficinas feitas para a discussão dos impactos da construção da UHE Mauá. Pude acompanhar estas oficinas em que a equipe consultora passou 5 dias discutindo com a população de Mococa projetos e reivindicações desta ao consórcio Cruzeiro do Sul. A proposta discutida em plenária para o projeto do artesanato, que partiu de homens e mulheres de Mococa, era a construção de um espaço feminino no centro da aldeia, onde as mulheres poderiam se reunir para produzir os balaios e armazená-los em divisórias que seriam construídas no barracão. Esta ideia pode incentivar a solidariedade das mulheres, ampliando a comunhão entre as consangüíneas para um grupo mais amplo; contudo, contrariam o costume de uma comunhão entre consangüíneas e por isso existiam mulheres que não acreditavam que este espaço coletivo feminino

iria dar certo. Algumas, por exemplo, afirmaram que não participariam, pois onde envolve muita mulher junto, envolve muita fofoca e fofoca é confusão, causa de cadeia, etc.

Para finalizar este item sobre as cestarias kaingang, gostaria de comentar algo que me chamou atenção e que pode lançar luzes à compreensão do mundo feminino em Mococa. Pelo que pude observar, tanto nos dados de campo como na literatura sobre os Kaingang, a palavra *krê* (com o sentido de cesto) está diretamente vinculada ao universo feminino. Outros vocábulos muito semelhantes também são associados à agência feminina: *Krê* também se refere à criciúma (matéria-prima utilizada na confecção das cestarias), *Kr~e* significa descendência, “cria” (Veiga, 1994:118), assim como termos de parentesco para D, S, ZC (apenas das irmãs de fato), SC (mf) (Veiga, 1994:117), *Krén fi ni* e *kréaní* significa mulher grávida (dado de Mococa), *krén inh ni*, eu estou grávida (dado de Mococa), *krét xá* e *krét kuprig* são o nome de dois “remédios do mato” utilizados para cólicas menstruais (dado de Mococa) e *kren dé* refere-se à “mãe-do-corpo”<sup>118</sup>, ao útero e também à tipóia que as mães usam para carregar seus filhos pequenos (estes três significados foram-me falados por mulheres diferentes em Mococa).

Esta semelhança de vocábulos com o radical *kre* indica não apenas uma relação direta destes à agência feminina, como também indica a possibilidade de se pensar a hipótese sobre e inextricabilidade entre a produção econômica - no caso a de cestas, que armazenam alimentos, geram renda e por isso produzem alimentos - e a produção de gente, conforme McCallum (1999).

Estes dados nos permitem refletir sobre a mulher Kaingang a partir do argumento de McCallum (1999:167), que percebe as mulheres como ocupando o centro da produção do que constitui a identidade cultural e social kaxinawá, e assim procura desconstruir a ideia da superioridade masculina e da associação das mulheres à periferia, à natureza, apolítica e acultural, tal como foi sugerido por vários estudos sobre os ameríndios, principalmente sobre os Jê. Não quero dizer aqui que a mulher não possa ser associada ao mundo doméstico, enquanto o homem esteja mais presente na esfera pública; também não quero negar a existência de relações assimétricas entre os gêneros, mas sim

---

<sup>118</sup> Este conceito será discutido no terceiro capítulo da dissertação.

ênfatizar a importância da agência feminina em Mococa, que ora engloba e ora é englobada pela agência masculina. A assimetria presente nas relações entre homens e mulheres não deve obscurecer as relações de complementaridade, ambas características estruturais não apenas das relações entre os gêneros, mas de todo o sistema cosmológico e social kaingang.

#### **2.2.4 Sobre o futebol feminino em Mococa**

Além do artesanato, da pesca, do cuidado com a casa, com os filhos e demais familiares, as mulheres (tanto quanto os homens) apreciam demais o futebol. “Futebol é tradição para os Kaingang!” Segundo hipótese de Fassheber (2010:105), o futebol entre os Kaingang é quase tão antigo como o é para os demais brasileiros. Além de esporte e diversão, o futebol é uma fortíssima forma de socialização<sup>119</sup> entre as pessoas de Mococa, da comunidade de Mococa com outras TIs Kaingang e com a sociedade regional envolvente. Segundo Fassheber:

(...) recorro novamente à análise durkheimiana, para dizer que talvez o ritual dessacralizado do Futebol dos Kaingang represente melhor o fato social do que as religiões, que ora eles praticam, em pelo menos um sentido: o de que tem por efeito aproximar os indivíduos, fato que as religiões, em sua pluralidade e jocosidades, parecem não conseguir mais ou com a mesma eficácia. Em outras palavras, a transformação das religiões dentre as TIs Kaingang gerou uma divisão do grupo entre as igrejas que lá se instalaram. Mas o momento do Futebol consegue reagrupá-los. Não em torno de uma ordem cosmológica, como nas religiões - não é isso, obviamente que evoca o Futebol - , mas, gera, sem sombra de dúvidas, um novo espaço de sociabilidade, onde se reúnem novos e velhos Kaingang, homens e mulheres, de quase todos os credos em que crêm os Kaingang (Fassheber, 2010:119).

Em Mococa, o campo de futebol localiza-se no centro da aldeia, assim como nas demais TIs Kaingang, conforme apontou Fassheber (2010). Os jogos entre os dois times masculinos acontecem todos os finais de semana, sábado e domingo. Entretanto, durante minha pesquisa de campo (entre os meses de julho e setembro de 2010) os jogos entre os dois times dos homens de Mococa

---

<sup>119</sup> Em Mococa, a identificação com qualquer religião não impede a participação nos jogos de futebol.

aconteciam quase todos os fins de tarde, pois eles estavam treinando para o campeonato de Briolândia (vila rural próxima à TI).



Foto 50: Jogo dos times de futebol masculino de Mococa.

A plateia fica em volta do campo, espalhada em vários cantos, torcendo e conversando. Mas as mulheres de Mococa não se limitam a serem meras expectadoras do jogo de futebol dos homens<sup>120</sup>. Elas também adoram jogar e nos finais de semana, presenciei jogos das mulheres, realizados antes do jogo dos homens (quando o sol ainda estava forte), contra o time dos meninos pequenos ou entre dois times femininos. Neste último, os times foram formados por um critério de parentesco que congregava mulheres consangüíneas, mulheres de um mesmo grupo doméstico, ou de uma mesma *parentagem*. O time feminino era composto de meninas de treze anos até mulheres (mães) de 35 anos. Um fato que me chamou a atenção foi a participação de três mulheres grávidas, sendo uma delas a segunda artilheira do time.

---

<sup>120</sup> “Entre as Kaingang, a prática futebolística é menor e mais tardia que, obviamente a masculina, no entanto não é por isso menos apaixonada” (Fassheber, 2010:120).



Foto 51: Time de futebol feminino de Mococa.

No primeiro dia de torneio de futebol em Briolândia, o chefe do posto e técnico do time masculino alugou um ônibus para levar a comunidade ao evento. O ônibus saiu às nove horas da manhã, foi bem cheio, levando quase todas as pessoas de Mococa, fazendo muita festa, chegando na vila rural ao som dos rojões!!! O tempo, entretanto, começou a “virar” e não demorou muito para despencar uma tempestade que cancelou o jogo dos homens. O campo de terra virou de lama. As pessoas se protegeram nos espaços cobertos disponíveis e dentro do ônibus. O campeonato masculino foi adiado, para decepção geral, mas, eu não contava com a astúcia das mulheres de Mococa e também das de Briolândia, que decidiram jogar na chuva, no campo de lama, com muita garra e alegria: Mococa sete, Briolândia zero! A torcida de Mococa vibrou! <sup>121</sup> Foi um dia muito divertido!

---

<sup>121</sup> Depois do jogo descobriu-se que o ônibus estava quebrado. Após umas duas horas conseguiram um outro ônibus para nos levar de volta à Mococa. Contudo, a parada final foi



---

Natingui (que fica a 10 quilômetros de distância de Mococa), pois a estrada de lama (devido à forte chuva) e o peso do ônibus inviabilizaram seu trajeto até Mococa. Algumas pessoas resolveram voltar para Mococa a pé (inclusive eu), outros resolveram jogar ou assistir mais futebol contra o time de Natingui e voltaram juntos, quando a noite já tinha caído, de carona com um caminhão de transporte de materiais de construção.





Fotos 52 a 55: Campeonato de Futebol em Briolândia.

### CAPÍTULO 3

#### ETNOGRAFANDO O SISTEMA DE PARTO EM MOCOCA



Foto 56: Roseli, Micheli e Maquelaine.

#### 3.1 Aspectos gerais da etnomedicina kaingang

Neste subcapítulo abordarei o tema das plantas medicinais e dos especialistas em cura entre os Kaingang de forma geral a fim de contextualizar o leitor sobre estes pontos, os quais serão retomados de modo específico no decorrer do capítulo três, já que compõem o sistema de parto que será etnografado a seguir.

Segundo Moacir Haverroth (1997), o conhecimento etnobotânico kaingang é de grande importância e amplitude. Pode-se considerá-lo como um

“fato social total”, pois ele se mistura com a mitologia, organização social, sistemas de cura e alimentação deste povo. A ideia de um cosmos não fragmentado para os Kaingang é demonstrada no trabalho de Haverroth a partir de um estudo das terminologias etnobotânicas kaingang, que não dizem respeito apenas ao campo vegetal. “Termos que nomeiam partes de plantas ou objetos a elas relacionados podem ser também rótulos para objetos de outros domínios” (Haverroth, 1997:108). Três sistemas básicos de classificação kaingang das plantas são encontrados por Haverroth: o morfoecológico, o utilitário e o simbólico. O conhecimento sobre o poder das plantas é grande e quase todas elas são categorizadas como *venh-kagta*. A significação de *venh-kagta* é ampla; refere-se a “remédio do mato”, “remédio da farmácia” e também pode significar veneno. “Dessa forma, *venh-kagta* se refere a qualquer substância que tenha alguma ação no organismo, independentemente do resultado da ação” (Haverroth, 1997:129).

Conforme Oliveira, “‘remédios bons são os do mato virgem – lá estão protegidos do sol, não ficam queimados’, como muitas vezes nos dizem os curadores”(Oliveira, 1997:36). Tal afirmação foi pensada por esta autora a luz do mito do sol e da lua<sup>122</sup> - relatado por Vicente Fokê em Palmas - e do sistema dualista kaingang. “A organização dual da sociedade Kaingang constitui o problema fundamental da mitologia heróica desses índios. (...) A noção dessa dualidade se transfere para a visão geral do mundo, assumindo o caráter de um genuíno dualismo” (Schaden, 1989:163-164). O dualismo assimétrico e complementar está presente no mito do sol e da lua, que se opõem e se complementam, pois quando só existiam dois sóis (o sol, o seco, o leste, o quente e o forte são ligados à metade *Kamé*), a terra estava ficando seca e tudo que era vivo estava morrendo. Foi preciso então que um dos irmãos sol (*Rã*), o mais forte, furasse os olhos do seu irmão *Kysã*, enfraquecendo sua visão e transformando-o na lua, responsável pela noite (a lua, o oeste, o frio, o úmido e o fraco estão ligados à metade *Kairú*). Segundo Oliveira, esta ambiguidade presente no mito - onde o sol aparece ao mesmo tempo como causador de morte e de vida - é uma metáfora da visão kaingang

---

<sup>122</sup> Ver mito em anexo.

sobre a natureza, que possui “aspectos bons e destrutivos” (Oliveira, 1997:36), como também é uma das prerrogativas que deve ter um curador.

Se pensarmos o Mito do Dilúvio como a base para a organização de mundo e de sociedade, já o Mito do Sol e da Lua, poderia ser considerado a base da restauração e a possibilidade para que esta organização se manifeste (Oliveira, 1997:37).



Fotos 57 e 58: Plantas medicinais no quintal de casa em Mococa.

Também para Fassheber (1998:106), segundo os Kaingang de Palmas e de Xapecó, os remédios bons são os que se encontram no mato virgem. Todavia, dada a dificuldade atual de se encontrar esses remédios devido à redução das matas nativas, eles podem ser replantados pelos Kaingang ao redor de suas casas, sendo que algumas plantas medicinais são trazidas de outras áreas kaingang. Em Mococa também encontramos alguns “remédios do mato” plantados nos entornos das casas, mas muitos só podem ser encontrados no mato virgem a horas de caminhada das casas e muitas vezes fora do perímetro oficial da Terra Indígena, o que demonstra que o território kaingang extrapola o conceito jurídico de Terra Indígena. Relatos de interlocutoras afirmaram que alguns dos “remédios do mato” ingeridos pelas

mulheres grávidas são encontrados somente nas proximidades das margens dos rios Mococa e Tibagi, correndo perigo de extinção devido ao alagamento de áreas próximas aos rios como consequência da construção da barragem que alimentará a Usina Hidrelétrica Mauá.

Os Kaingang que detêm o conhecimento dos “remédios do mato” são os especialistas em cura e conforme estudo realizado entre os Kaingang da TI Xapecó (Oliveira, 1997), tais pessoas são identificadas em 3 categorias principais: o curador, o *kuiã* (xamã)<sup>123</sup> e o feiticeiro. Na categoria de curador estão inseridas as pessoas que conhecem os “remédios do mato” (“remedieiros”), que costumam trabalhar como benzedores e as parteiras. O *kuiã* possui um ou mais guias espirituais animais ou santos católicos com os quais se comunica para descobrir as causas e a forma de cura das doenças. O feiticeiro é aquele que consegue enviar ou tratar dos feitiços (neste caso a pessoa é também um *kuiã*), mas é sempre perigoso identificar as pessoas que fazem feitiçaria. “As doenças feiticeiras são mandadas pelo vento – no nome da pessoa” (Oliveira, 1997:38).

Ainda conforme Oliveira (1997), na hierarquia de força e poder, o *kuiã* é o mais forte de todos, entretanto, todos os especialistas em cura indígena acabam sendo uma liderança informal, pois influenciam as ações e valores dos que os procuram. Homens e mulheres, de ambas as metades, podem ser *kuiã*, assim como os curadores, feiticeiros e raizeiros. Apenas as parteiras são sempre mulheres.<sup>124</sup>

Durante minha primeira viagem de pesquisa na TI Mococa, em julho de 2006, pude constatar através de um questionário sócio-econômico que 75% das famílias entrevistadas afirmaram existir *kuiã* em Mococa. O mais citado foi Pedro Tiburço, que havia chegado do Ivaí com sua família uns três meses antes da realização das entrevistas. Na época, Manoel Arthur foi citado como *kuiã* por duas famílias, e Zé Fogo, um curandeiro *fóg* (branco) que mora em Natingui, também era consultado por muitas famílias de Mococa.

<sup>123</sup> Para saber mais sobre o xamanismo kaingang ver: Oliveira (1997), Veiga (2000) e Rosa (2005).

<sup>124</sup> Veremos no subcapítulo sobre o parto, que em Mococa, seu Salvador se auto-intitula como “parteiro”, pois auxiliou sua esposa na maioria de seus partos.

Já em janeiro de 2007, Pedro Tiburço havia se mudado para TI Queimadas e Manoel Arthur, o Nequinho, foi o único *kuiã* identificado em Mococa durante a pesquisa. Na época ele tinha 40 anos e havia iniciado a prática xamânica fazia dois anos. Por ser *kuiã* em formação, a maioria das pessoas não o consideravam como tal, entretanto, algumas famílias haviam o procurado buscando por “remédios do mato” e levando crianças “assustadas<sup>125</sup>” para serem benzidas<sup>126</sup>.

Durante a pesquisa de campo realizada para o dissertação de mestrado não identifiquei mais nenhum *kuiã* presente na TI Mococa. Nequinho, que em 1997 dizia estar começando a se tornar *kuiã*, apesar de na época não ser reconhecido como tal por uma parcela significativa da população de Mococa, afirmou-me que havia esquecido tudo que aprendera. Em uma outra tentativa minha de conversar com ele sobre nossa conversa em 2007, nequinho me disse que naquele dia em que conversamos, ele estava bêbado, que agora não era mais *kuiã* e que havia se tornado crente. Pode ser mesmo que ele não tenha dado continuidade ao seu aprendizado e desistido de se tornar um *kuiã*. Pode ser que ele era um curador, um “remedieiro”, como sua mãe, que lhe transmitira conhecimentos, mas se auto-intitulou como *kuiã* por vaidade ou por outro motivo. Como também pode ser que ele não estava mais disposto a conversar comigo sobre a sua prática que envolve segredos dos quais depende a eficácia da prática xamânica. Outro fato é que ninguém atualmente na TI Mococa o denomina como *kuiã* tal como classificavam Pedro Tiburço em julho de 1996. Quando eu indagava as pessoas sobre a existência de *kuiã*, elas diziam que conheciam *kuiã*, mas que estes moravam em Queimadas ou no Apucarantina. A verdade é que para avaliar melhor as razões destas contradições seria necessário um maior aprofundamento na história deste ator social através de uma pesquisa de campo mais extensa que fornecesse dados etnográficos com qualidades distintas dos que consegui através do trabalho de campo que realizei.

---

<sup>125</sup> O “susto” é uma categoria nosológica kaingang que pode ser consequência de causas distintas como o fato da criança ser deixada chorando por muito tempo, ou de ter seu espírito apreendido por um redemoinho nas águas de um rio, por exemplo.

<sup>126</sup> A mãe de Nequinho, dona Balbina, foi várias vezes apontada como grande conhecedora de “remédios do mato”, o que permite inseri-la na categoria de curandeira.

Se atualmente são poucos os *kuiã* existentes nas áreas Kaingang, os relatos de interlocutores e a bibliografia sobre este povo afirmam que num passado próximo, quando viviam os avós dos *kofá* atuais, eles existiam em grande número e sua atuação era muito presente, a despeito do contato com a sociedade nacional. A diminuição deste tipo de especialista em cura é consequência, em grande parte, da perseguição e discriminação que eles sofreram no decorrer da história do contato por missionários, médicos, administradores do Estado e pela própria população não-índia que conviviam com os Kaingang.

De um lado, podemos dizer que a perseguição que foi, de fato, sistemática, acabou produzindo estratégias de ocultamento das suas práticas terapêuticas e de xamanismo. De outro, a imposição da medicina alopática acabou deslocando os indígenas para a medicina dos postos de saúde, criando uma dependência em relação às drogas farmacêuticas. (...) Quando perguntamos sobre os rituais de cura do passado, não há resistência em afirmar a sua existência, embora não possam dar a receita. Quando se trata das curas nos dias atuais, a maioria diz que não existe mais, mas as velhinhas ainda detêm o conhecimento e dizem-nos que usam “plantas que existem no mato”. A nossa interpretação é que, se não praticam mais as curas que incluem o xamanismo, a medicina kaingang ainda existe de forma fragmentária, não mais concentrada na figura de um xamã, mas difundida entre algumas mulheres ou homens. Provavelmente foi uma das formas de manterem parte de seu patrimônio cultural (Tommasino, 1995:253 - 254).

O conhecimento kaingang sobre as ervas medicinais está envolto por segredos e tanto este etnoconhecimento como o fato da discricção em sua transmissão são apontados na literatura desde o século XIX. Segundo revisão bibliográfica realizada por Sacchi (1999), com relação aos “remédios do mato” ligados ao sistema de parto, Abrosetti registrou que as mulheres tomavam “raspaduras de corteza de Loro” para a dor do parto ficando livres das dores após três a quatro dias do nascimento do bebê (Ambrosetti, 1894:324 *apud* Sacchi, 1999:74). Mabilde aponta o uso do “summo de uma herva” utilizado pelas mulheres Kaingang desde a menarca para suspender a descida do sangue menstrual. Esta erva, se “empregada em dose conveniente seja um excellente remédio para fazer cessar hemorragias uterinas” (Mabilde, 1899:148). Segundo Sacchi (1999:74), Hanke (1950:71) afirma o uso de remédio de orquídia para febre na TI Apucarantina e Oliveira aponta o chá de

guavirova tomado no dia do parto para facilitá-lo “porque dá suador” (Oliveira, 1996:101).

O uso de ervas para “descer o leite” também foi registrado por Pourchet (1983) entre os Kaingang de Palmas (Tommasino, 1995:251). Em São Paulo, Melatti (1976:103) observou a ingestão de mingau frio com milho torrado (*penfuro*<sup>127</sup>) e água morna para “descer o sangue” (leite). Conforme Sacchi, esta prática é recorrida por mães adotivas que querem amamentar seus filhos, principalmente mães já mais velhas, como avós que criam um neto ou outra criança (Sacchi, 1999:75).

Baldus (1937) e Pourchet (1983) constataram uso de plantas anticoncepcionais entre os Kaingang de Palmas (Tommasino, 1995:251). Também Hanke, averiguou que “para tal fin sirve cierta especie de batata, que se come cruda. Más seguro es el caldo preparado de la placenta de um recién-nascido. Las indias afirman que la toma del caldo produce perpetua infertilidad (1950:71)” (Sacchi, 1999:76). A esterilização com o consentimento de mulheres após o quarto ou quinto filho foi observada por Fischer (1959:15 *apud* Becker, 1995:256 *apud* Sacchi, 1999:76). Melatti (1976) registrou a existência de um chá feito com o caroço de uma fruta para praticar o aborto e Sacchi também afirmou a presença de remédio para não ter filho em sua pesquisa de campo na TI Manguairinha (1999, p.76)<sup>128</sup>.

Conforme Sacchi (1999:77): Maniser (1930:777) aponta a prática de aborto quando “um homem toma sua prima como concubina e esta fica grávida” e Piza (1938:208) fala de uma técnica de massagem abortiva quando a mulher “casada à força” não queria ter um filho de seu marido. Horta Barbosa também constatou a prática de aborto entre as Kaingang e descreveu seu processo. As mulheres indígenas consultavam “sacerdotisas ou feiticeiras” sobre o destino de seus filhos e conforme a resposta, estas faziam o aborto das gestantes, sempre debaixo de um grande segredo (Horta Barbosa *apud* Melatti, 1976:106-107).

<sup>127</sup> *Penfuro* é o nome dados pelos Kaingang do estado de São Paulo à farinha de milho. No Paraná esta farinha de milho torrado e socado no pilão é chamado de *pixé*.

<sup>128</sup> Em sua pesquisa, Fasseber encontrou um remédio do mato, de origem animal, com propriedades afrodisíacas. Trata-se do pau-do-quati, ou remédio para “pau-durescência”. (Fasseber, 1998:106).



Os dados acima comprovam que o controle de natalidade entre as mulheres Kaingang sempre existiu e para tanto elas recorriam e ainda recorrem a variados métodos. O fato do conhecimento da maioria destes remédios ser um campo dominado pelas mulheres (ao menos por algumas mulheres específicas) e o fato de tais práticas serem praticadas de maneira discreta e às vezes até mesmo sigilosa, demonstra o poder feminino com relação ao controle de seus corpos e sobre a reprodução<sup>129</sup>.

A pesquisa etnográfica em Mococa confirmou a bibliografia sobre os Kaingang que atesta a dificuldade dos pesquisadores conseguirem os nomes dos “remédios do mato” presentes em sua etnomedicina. Tive dificuldades para conhecer sobre os “remédios do mato” utilizados, pois as mulheres mais velhas que podemos enquadrar na categoria de “remedieiras” e parteiras, dentre os especialistas em cura kaingang (conforme Oliveira, 1997), falam pouco ou nada de português. Assim, para conversar com as mulheres antigas eu fui auxiliada por suas filhas ou noras, que traduziam minhas perguntas às *kofá* (mulheres ou homens idosos), assim como as respostas destas para mim. Consegui coletar alguns nomes específicos de remédios, mas na maioria das vezes, quando se dispunham a me explicar sobre as terapêuticas, restringiam-se a denominação genérica, *venh-kagta* ou, “remédio do mato”. Visando respeitar os segredos que envolvem as plantas medicinais entre os Kaingang e também visando preservar o patrimônio cultural deste povo, acho prudente não mencionar os nomes dos medicamentos kaingang que pude coletar em campo, restringindo-me a relatar e refletir sobre o uso prático e simbólico dos mesmos.

Percebi que conseguia explicações mais detalhadas sobre esses “remédios do mato” quando minhas perguntas visavam resolver um caso concreto e não apenas por interesse teórico da pesquisa. Quando disse que minha amiga estava com dificuldades de engravidar e por isso pediu-me que perguntasse aos Kaingang se eles conheciam algum tratamento que a auxiliasse, dois homens (genro e sogro), em ocasiões diferentes, falaram-me de um mesmo remédio, sempre consultando suas esposas na língua materna e

---

<sup>129</sup> Segundo Pourchet (1983), o controle de natalidade realizado pelos Kaingang revelado pela presença de famílias pouco numerosas é prática recorrente entre vários povos indígenas sul-americanos conforme sua pesquisa bibliográfica (Tommasino, 1995:255).

depois contando para mim em português. O interessante é que descobri também que os “remédios do mato” kaingang não se restringem a plantas, pois para ajudar a mulher que tem dificuldade de engravidar é bom um remédio extraído de um bicho do mato<sup>130</sup>.

Quem conhece, busca e prepara os “remédios do mato” para ajudar a engravidar, para não engravidar, para abortar, para cólica menstrual, para descer o leite materno, para tomar durante a gravidez, para fazer nascer menina ou menino são, na maioria das vezes, as *kofá* “remedieiras”, representantes da maioria de cada “tronco velho” de Mococa. Quando eu conversava com mulheres mais novas - de vinte e trinta e poucos anos de idade - e lhes indagava sobre os “remédios do mato” em geral, as respostas sempre apontavam para a sabedoria dos mais velhos, homens e mulheres. A afirmação de Cleuza retrata uma opinião coletiva entre os Kaingang de Mococa: “A Balbina [sogra de Cleuza] que sabe. Ela é gente antiga daí. Ela sabe tudo!”

Segundo Kleinman (1980), três setores distintos participam da negociação do itinerário terapêutico em um sistema de saúde: o “familiar” (que no caso dos Kaingang compreende a família extensa), o “popular” (no qual podemos inserir os especialistas em cura kaingang) e o “profissional” (referente aos profissionais ligados à biomedicina, mais especificamente, aos contratados pela FUNASA). O primeiro setor é apontado por Fassheber (1998) como o mais importante na determinação do itinerário terapêutico; o segundo configura-se como o mais ativo e o mais utilizado a despeito do terceiro, que se torna uma fonte de poder social e por isso tende a parecer predominante, já que o setor popular possui ações mais difusas.

A literatura e os dados de campo retratam uma íntima articulação entre os setores familiar e popular. O setor familiar é o primeiro a ser acionado em

---

<sup>130</sup> Segundo Albino, pega-se um espinho deste animal e põe dentro de um vidro. Este espinho vai “criando”, isto é, vai brotando mais espinhos que devem ser raspados formando um pó que é ingerido com água pela mulher. “Pode ir tomando até engravidar. Depois ela não vai parar de criar, daí. Até “veia” de sessenta anos engravida. Daí tem que fazer laqueadura!” (Albino). Outra forma de uso deste remédio é, segundo seu Salvador, colocar três espinhos em meio litro de pinga e deixar descansando por dois dias. Os espinhos vão brotando. Depois a mulher toma uma dose dessa pinga por dia até engravidar. Sua sogra tomou esse remédio, pois não conseguia engravidar e conseguiu, teve uma menina, Maria de Jesus, que é a esposa de Seu Salvador.

caso de necessidades terapêuticas entre os Kaingang e dentro da família, a mulher tem um papel de destaque nas escolhas acerca do itinerário terapêutico. Como falamos acima, na maioria das famílias de Mococa existem especialistas em cura, que são, principalmente, os *kofá*.

“Nem feiticeiros, nem médicos (...) os doentes são tratados pelos seus parentes mais próximos, os filhos pelas respectivas mães, o marido pela mulher, etc.” (Horta Barbosa, 1947:65 *apud* Sacchi, 1999:72). “São os coroados velhos e principalmente as mulheres velhas que aplicam meia dúzia de remédios vegetais que conhecem aos poucos casos de moléstia que acontecem entre eles” (Mabilde, 1899:147 *apud* Sacchi, 1999:72). “Somente as mulheres benziam com ramo de erva-mate (*ko’goi*) e receitavam um chá de pó de erva-mate ao doente, que deveria bebê-lo na parte da manhã” (Melatti, 1976:131 *apud* Sacchi, 1999:73).

Quando se trata da cura nos dias atuais, são as “remedieiras”, parteiras e curandeiras quem fazem os remédios dados à mulher nas diferentes etapas do ciclo de vida – no momento do parto, para evitar a gravidez, para abortar e para a “descida do leite”.

---

Na Campina dos índios, embora muitas pessoas recorram frequentemente à assistência dada no Posto de Saúde situado na cidade ou na enfermaria da área indígena, são principalmente as mulheres idosas que detêm o conhecimento e fazem uso de “remédio do mato” (Sacchi, 1999:73).

---

Fassheber também constata a primazia do setor familiar e mais especificamente das mulheres com relação ao itinerário terapêutico.

---

As decisões instituem terapias com modalidades de tratamentos já conhecidos pelos membros da família. A família também consulta suas redes de relações mais diretas, ou seja, amigos, vizinhos, parentes, a respeito do que fazer com a doença. Decididamente, as mulheres dentro das famílias estão mais envolvidas com as decisões sobre a saúde (principalmente dos filhos) que os homens. (...) A constituição de uma rede de parentesco bastante estreita (...) é importante para pensar que a busca de soluções de saúde abrange uma rede de relações mais extensa e complexa, que pode envolver ou não diversos especialistas dentro da área (Fassheber, 1998:100 – 101).

Diferente do que os autores acima relatam, não existe um setor de saúde que se destaca como principal no itinerário terapêutico dos Kaingang

conforme os dados de pesquisa de Rocha, pois os três setores: familiar, popular e profissional são acionados durante o processo de doença.

Não se pode afirmar que na busca pela cura os Kaingang preferam uma ou outra terapia. (...) Na verdade, quando o objetivo é buscar a cura, as terapias competem e se complementam entre si. É claro que algumas são mais utilizadas e preferidas, contudo, ao final, os recursos disponíveis são acionados porque a busca pela cura implica não apenas no restabelecimento dos indivíduos doentes, mas de toda a sociedade que anseia pela restauração do equilíbrio social. (Rocha, 2005:93).

Segundo Rocha, “remédios do mato”, remédios da farmácia e curas espirituais nas igrejas ou com os *kuiã* podem ser buscados pelos Kaingang quando estão doentes. As drogas da biomedicina são procuradas principalmente para aliviar dores físicas para tratar os sintomas ainda vagos das primeiras manifestações de doenças. Contudo, algumas doenças não são curadas pelos remédios dos brancos, mas “somente com benzedura e/ou ‘remédio do mato’ que é possível curar” (Diehl, 2001:96)<sup>131</sup>. Para os Kaingang, os “remédios do mato” têm “inspiração” (vida) e por isso possuem o poder de curar as “doenças do espírito” (Rocha, 2005:97). Nos casos de doenças consideradas mais graves, que envolvem problemas espirituais, os Kaingang acionam tratamentos realizados nas igrejas evangélicas ou pelos *kuiã* a fim de restaurar o espírito, afinal, para eles, “o corpo (*hã*) só existe na presença do espírito (*kumbã*)” (Rocha, 2005:99).

As relações entre os parentes e as relações sociais de maneira mais ampla entre os Kaingang são centrais nas questões que envolvem saúde e doença conforme Rocha. Um ponto interessante observado em Mococa, mas que só fez sentido para mim quando eu li sobre o assunto em Rocha (2005), é que o “remédio do mato” nunca é buscado pela pessoa que vai utilizá-lo. Mesmo que esta seja uma grande conhecedora, deve esperar que algum parente o providencie. “Este fato reforça a ideia de que entre os Kaingang a rede de solidariedade é uma condição para a manutenção dos vínculos afetivos entre os parentes de um mesmo grupo doméstico” (Rocha, 2005:109-110).

---

<sup>131</sup> “A míngua (*gir krój* = *gir* – criança / *krój* – fraco), por exemplo, só pode ser curada por intermédio de uma benzedeira ou do *kuiã*, pois é uma doença associada ao ‘sentir-se fraco’, ideia que se opõe à categoria de força, bastante mencionada nas questões que envolvem a saúde kaingang” (Rocha, 2005:97).

Outro ponto muito significativo sobre a minha dificuldade de pesquisa acerca dos “remédios do mato” deve-se a própria dinâmica kaingang sobre o uso dos mesmos, pois a eficácia pretendida pela utilização destes medicamentos depende de se guardar segredo. “Só os dois têm que ficar sabendo, a pessoa que deu e a que vai tomar (...) A vó e a mãe conhecem remédio, mas não contam porque senão não dá certo. Só quando ficarem mais velhinhas elas contam para um filho mais novo” (*prun*).

Em uma conversa com um casal, após uma oficina de Planejamento Básico Ambiental<sup>132</sup>, tive a oportunidade de compreender pela primeira vez a importância do segredo para a eficácia dos *venh-kagtá* (“remédios do mato”). O marido comentava que as mulheres têm dificuldade de falar sobre os projetos que querem que sejam desenvolvidos para elas e me perguntou o que eu achava, enquanto antropóloga, que poderia ser desenvolvido para elas. Pega assim de surpresa, eu pensei e disse que uma vez ouvi uma índia Fulniô relatando a experiência de oficinas que são realizadas em sua aldeia, onde as mulheres mais velhas transmitiam seus conhecimentos sobre plantas medicinais, entre outras coisas, para as mais novas e que isto, talvez, pudesse ser interessante, já que as mulheres mais novas afirmam que só as mais velhas conhecem os “remédios do mato” relacionados à gravidez. Então a esposa deste interlocutor disse que isto não seria interessante para as mulheres em Mococa, pois sua avó fala que é segredo, que “não pode contar senão não dá certo. Quando ela vai buscar, ela vai sozinha, não conta pra ninguém, senão enfraquece o remédio” (*fi*). Dona Maria Catarina, a única “remedieira” *kofá* que conversava em português comigo, confirmou-me a importância do sigilo. “Se conta, o remédio enfraquece”. A literatura sobre os Kaingang também sublinha a importância do segredo para a eficácia do “remédio do mato”. Conforme Baldus, “não falam sobre ele porque, do contrário, não produz efeito” (Baldus, 1937:31).

Em Mococa, onde há um “tronco velho” (isto é, um casal ou uma viúva *kofá*), existe um conhecedor dos “remédios do mato” e das terapêuticas a eles relacionados. De uma forma geral, todos vão conhecendo e convivendo com

---

<sup>132</sup> Sobre isto, ver no capítulo I, o item que fala sobre a Usina Hidrelétrica Mauá.

esses “remédios do mato” desde a infância. Mas poucos são reconhecidos como “conhecedores” profundos de todo ou de quase todo o saber.

Os segredos dos “remédios do mato” são revelados para uma pessoa escolhida, que sucederá o especialista que lhe confiou a memória dos conhecimentos medicinais kaingang. Assim, é comum o relato de pesquisadores que encontraram resistência dos Kaingang quando se tratava de transmitir informações sobre as suas terapêuticas. “A pesquisadora [Pourchet] não conseguiu que revelassem quais eram as plantas ou tubérculos que utilizavam, por se tratar de um segredo que só poderia ser revelado a alguém que a sucederia [*medicine woman*]” (Tommasino, 1995:255). Também encontrei esta resistência em minha pesquisa de campo, e como Fassheber (1998:105), quando indagava-as sobre o nome da planta medicinal utilizada, minhas interlocutoras pareciam se esquivar fornecendo-me quase sempre uma resposta generalizada: “é remédio do mato”.

Normalmente, o conhecimento é transmitido de pai ou mãe para filho(a). Não para todos os filhos, mas para aquele ou aquela que o pai ou a mãe sentem que possui mais interesse pelo assunto, pois está sempre os acompanhando nas longas caminhadas a procura dos “remédios do mato”. É muito comum também que os netos que vivem com os avós sejam escolhidos para serem portadores da “memória viva” do conhecimento dos antigos. Os conhecedores esperam atingir uma certa idade para transmitir seus saberes aos seus sucessores, quando a velhice vai se aproximando e eles sentem que terão dificuldades de ir buscar os remédios. Dona Balbina disse que sua mãe lhe ensinou os “remédios do mato” quando já estava mais velha e ela ensinou sua filha Idalina. Em uma outra oportunidade que tive de questioná-la sobre a transmissão destes conhecimentos, ela me falou que por enquanto era ela que ia buscar os “remédios no mato” e que iria ensinar outra pessoa quando não mais conseguisse buscá-los. Este saber e esta função parece conceder um *status* privilegiado ao seu detentor e ele procura conservá-lo enquanto sente que tem condições de se manter na atividade. O aprendiz, além de mostrar interesse acompanhando os “professores” nas caminhadas, também deve ter uma certa idade já, pois como mostra a citação de Fassheber de um interlocutor seu: “é porque quando eu vou colher os remédios do mato tem que tá grudado neu, tem que tá junto de eu pra saber. Daí eu explico daí. Aí, ela

ficando mais grande eu vou mostrar tudo porque agora criança quando vai brincar, já se esquece (Dona Virgínia)” (Fassheber, 1998:127).

Os conhecimentos sobre os remédios e as terapêuticas ligadas ao sistema de parto são apontados pela bibliografia como um campo dominado pelo gênero feminino (Pourchet, 1983; Oliveira, 1997; Fassheber, 1998; Sacchi, 1999). Em Mococa, são as mulheres mais velhas as que dominam estes conhecimentos e os transmitem para suas filhas e netas, mas isto não constitui um monopólio feminino, pois conversei com homens que conheciam “remédios do mato” referentes ao sistema de parto, como também escutei que existiam homens antigos que tinham estes conhecimentos. Seu Salvador é um dos casos que mais me chamou a atenção, pois ele, além de ir buscar “remédio do mato” para sua filha grávida, conhecer vários tipos de “remédios do mato”, como o para ajudar a engravidar, conhecer “remédios do mato” para batizar crianças, também se auto-intitulou como parteiro de sua mulher, Dona Maria. Esta também é designada pelos outros como parteira e “remedieira” e acredito que por ela e seu marido estarem sempre juntos, ele acabou aprendendo os remédios e terapêuticas relativas ao sistema de parto.



Foto 59: Dona Francisca mostrando “remédio do mato”.

Segundo Fassheber (1998:111), o “remédio do mato” “marca o *ethos* do grupo dos Kaingang de Palmas, expressa a especificidade do grupo e constitui a principal categoria êmica dos Kaingang de Palmas”. Acredito que tal ideia

também pode ser aplicada à Mococa, onde o conhecimento e o uso do “remédio do mato” integram o cotidiano desta população, mesmo que ao lado dos remédios da farmácia na atualidade. Assim, os “remédios do mato”, a transmissão de seus conhecimentos e seu uso corriqueiro demonstram uma íntima relação com ética e a estética da convivibilidade kaingang.

### **3.2 Gravidez**

A presente etnografia pretende compreender aspectos do sistema de parto entre a população Kaingang da TI Mococa, e de antemão já alerto o leitor de que o que apresentarei aqui são ideias de pessoas, recorrentes sim, mas que não podem ser encaradas como uma ideia comum a toda a comunidade de Mococa. Assim, o material que aqui será apresentado pretende contribuir como algumas peças no enorme quebra-cabeça que o sistema cultural do povo Kaingang representa para a antropologia, que está longe de esgotar a compreensão deste complexo e rico sistema cultural, mas que não se cansa de buscar desvendar cada vez mais o mistério da cultura de um povo que está em contato a tanto tempo com a sociedade nacional, a qual entretanto, pouco conseguiu entender sobre a lógica de vida deste povo, seja por desinteresse, desvalorização ou discriminação. Este etnocentrismo da sociedade nacional para com o povo Kaingang desencadeou um círculo vicioso que nos mantém na ignorância de seu sistema cultural; contudo, a atitude dos Kaingang para com os *fóg* (não-índios) foi muito diferente, pois estes sempre, desde os primeiros contatos, procuraram estudar as atitudes e os pontos de vistas dos não-índios.

---





Foto 60: Ângela.

Durante minha pesquisa de campo encontrei algumas dificuldades para abordar o tema das ideologias de concepção com as mulheres kaingang, pela delicadeza de postura (que nem sempre conseguia manter) que um tema da intimidade requer, pois além da timidez, minha e de minhas interlocutoras de pesquisa, muitas vezes o modo como eu formulava as questões soava esquisito, porque óbvio, ao menos para mim. A antropologia, todavia, desmente esta suposta obviedade encrustrada em minha visão de mundo construída pelos princípios da ciência biológica que explica a geração de uma criança como fruto da junção de um espermatozóide e de um óvulo. Longe de ser universal, tal ideia também constitui uma construção histórica e cultural que dificilmente seria gerada por outra que não a sociedade “ocidental moderna”, pois é neste sistema cultural que ela faz sentido.

A bibliografia sobre os povos indígenas da Amazônia demonstra uma teoria sobre a concepção bem distinta da concepção da ciência biológica<sup>133</sup>, pois há uma ideia comum de que para que o feto possa se desenvolver são necessárias repetidas relações sexuais, o que permite a existência de paternidades múltiplas. O corpo do feto vai sendo construído pelo acúmulo de sêmen do pai e do sangue da mãe e a família nuclear forma uma “comunidade

---

<sup>133</sup> Como por exemplo: Viveiros de Castro, 1987; McCallum, 1998; Belaunde, 2005.

de substância”<sup>134</sup> que determina cuidados corporais entre pessoas com esses laços de parentescos durante o período da gestação, parto e pós-parto, assim como durante a doença de algum destes membros e outros períodos de liminaridade, pois como eles compartilham substâncias corporais, precisam tomar certos cuidados durante estes estados de fragilidade, já que o que atinge o corpo de um parente, atinge também os demais membros da “comunidade de substância”. Em minha pesquisa de campo na TI Mococa não encontrei dados que comprovem a necessidade de repetidas relações sexuais para a formação do feto, mas a ideia da existência de uma “comunidade de substância” parece existir, como demonstrarei mais adiante através de meus dados de campo e como também atesta a literatura sobre os Kaingang (Veiga, 2000 e Rocha, 2005).

---

Sendo pessoas diferentes quanto ao seu *status*, por pertencerem a metades opostas, os cônjuges (e também os amantes) vão desenvolvendo uma glândula (de transmissão de substância), o **kafy**. Essa glândula ficaria situada no pescoço, nos braços. Quando “o namoro indígena começa a funcionar, um puxar o outro, de tanto agarrar amor por aquela pessoa esses gânglios passam a funcionar. Elas passam a transmitir uma emoção para aquela pessoa. Se eu quero bem a minha mulher os gânglios dela passa para mim e mesmo que eu esteja longe, no momento que ela pensar em mim esse gânglio treme, então é sinal que ela está lembrando de mim. Então esse é **kafy**, eles dizem assim **kafytajagyngy**, o amor entre nós”. (Veiga, 2000:118).<sup>135</sup>

Citando Edmund Leach em seu livro *Repensando a Antropologia*, Seeger aponta a congruência entre a ideologia de descendência e a de concepção como uma hipótese bastante sugestiva para os Jê e outros povos indígenas no Brasil Central (Seeger, 1980:129). Acredito que esta coerência também está presente entre os Kaingang de Mococa já que a patrilinearidade determina a ascendência da metade paterna sobre o bebê. O filho é feito pelo pai, sendo a mulher o receptáculo para o feto (Teschauer, 1905; Veiga, 2000; Ramos, 2008). “A criança é algo que o homem faz pela ou para a mulher” (Veiga, 2000:132). “O ato de criar é mais importante que parir. O pai gera e a mãe cuida” (Veiga, 2000:304).

---

<sup>134</sup> Sobre este conceito ver: Da Matta, 1976; Seeger, 1980.

<sup>135</sup> “Alguns Kaingang traduziram **kafy** simplesmente como ‘pulsação’, mas um deles afirmou ser o **kafy** uma substância mística que permite a comunicação telepática entre esposos e amantes. Essa substância é também encontrada entre o **kuiã** e sua guia (**iangrô**), conforme Oliveira (1996) ouviu do **kuiã** Henrique Karói do Xapecó” (Veiga, 2000:118).

A ligação natural mãe-filho não faz parte da ideologia Kaingang. Os filhos vêm através das mulheres, mas são estruturalmente da família do marido. Logo, o homem gera o filho e a mulher cuida, com o mesmo desvelo, tanto os filhos a que deu a luz, quanto aqueles que seu marido tenha de um casamento anterior. Para os Kaingang é tão certo que é o pai quem faz o filho que é o homem quem toma remédios para tê-los do sexo masculino. A mãe é, em última instância, a mulher do pai. Pode ser a que pariu ou a que vive com o pai. A mulher cria as crianças e os animais domésticos. Criar não é um ato biológico, mas um ato social. (...) O ato de nutrir parece ser o que cria laços semelhantes a consangüinidade (Veiga, 2000:123-124).

Meus dados de campo não excluem uma herança de parentesco materno sobre a criança, pois os relatos afirmam que a mãe também contribui para a constituição do feto, que possui o sangue do pai e da mãe. Jaenisch (2010) também aponta o papel do sangue dos cônjuges da concepção<sup>136</sup>, confirmando a centralidade desta substância na constituição dos corpos (Rocha, 2005:72).

A ênfase na mistura dos sangues trazida por *Véingré* remete a pelo menos dois aspectos importantes da construção de pessoas e corpos de parentes: à centralidade desta substâncias nestes processos e à construção de pessoas com vínculos de parentesco específicos: de consangüinidade. A propósito da consangüinidade, é preciso apontar que estas relações são geralmente acompanhadas pela consubstancialidade, coresidência e comensalidade, ao menos em um determinado período de vida das pessoas. A concepção da pessoa e sua relação com os pais são emblemáticas aqui. Mas nem toda a relação de consubstancialidade seguida pela convivência e comensalidade é ou se transforma em uma relação de consangüinidade. Este é o caso dos cônjuges e também pode se estender aos sogros e sogras etc. (Jaenisch, 2010:159).

Para Rosa (2008), as teorias sobre concepção entre os Kaingang da área metropolitana de Porto Alegre afirmam que o corpo físico – *hã* – começa a existir quando ocorre a copulação e fecundação, mas o homem inicia o desenvolvimento do feto com o seu sêmen,

(...) por isso é que ela tem o nome do pai primeiro. Pois é ele que inicia o desenvolvimento dela, do corpo, né?" (Gãn Rhe, dezembro de 2007). A mãe o sustenta e o desenvolve através dos alimentos e outros cuidados. Desse modo, pais, filho e irmãos estão ligados por

<sup>136</sup> "Além de indicar que o sangue do homem e da mulher contribuem na constituição do feto, *Véingré* traz em sua fala o caráter assimétrico das forças contidas no sangue do *kamé* e *kanhru*. Este aspecto contribui para complexificar a atribuição das características físicas e comportamentais das pessoas sem vinculá-las unicamente à patrilinearidade. O fato de haver uma maior tendência, segundo *Véingré*, de prevalecerem nos filhos os atributos *kamé* não retira a contribuição do outro cônjuge na concepção" (Jaenisch, 2010:158,159).

laços ao longo da vida através da identidade corporal (Rosa, 2008:32).

(...) Entre os Kaingang, quanto maior o número de copulações existirem durante a gravidez, maior será a dificuldade de desenvolvimento da criança. Talvez por isso a relevância dada ao silêncio no primeiro mês e a tranqüilidade na gestação. Gãn Rhe diz que “o pai já contribuiu com a parte dele, né? Fez a criança com as substâncias dele, agora é com a mãe que o feto se desenvolve. Contribuo pra ele desenvolver com minhas próprias substâncias, né? (Rosa, 2008:33).

Este silêncio sobre a gestação nos primeiros meses coaduna-se com meus dados de campo. Em janeiro de 2007 cometi uma *gaffe* ao perguntar para uma moça de Mococa se ela estava grávida na frente de outros homens (confirmando o que eu havia escutado da sogra dela, que não é indígena). Ela ficou muito envergonhada com a minha questão, então eu compreendi que a gravidez é um tema tabu que não deve ser comentado perante homens<sup>137</sup>. Além disso, apesar da gravidez não constituir um segredo - pois todas as mulheres afirmaram contar para seus maridos quando sabiam que estavam esperando um filho – uma certa discrição sobre o assunto dificulta que a notícia se espalhe para a comunidade nos primeiros meses. Este silêncio dificulta que os funcionários da enfermaria fiquem sabendo da gestação logo em seu início para começarem os exames pré-natais. Muitas mulheres kaingang de Mococa, principalmente as que já passaram por gestações anteriores, possuem gordura localizada na região abdominal e isto dificulta uma identificação da gravidez pelo mero olhar. É comum que a comunidade mais ampla fique sabendo da gravidez partir do quarto, quinto e às vezes apenas no oitavo mês de gestação.

Segundo informações do setor profissional de saúde que atua em Mococa, as mulheres não os procuram muito para a realização do pré-natal. São eles que têm que ir atrás para cumprir os deveres demandados pela atual política de saúde da Funasa, que prevê a universalização dos cuidados pré-natais com as gestantes. Algumas mulheres que tiveram filhos entre os 10 últimos anos afirmaram que não realizaram o pré-natal e outras, quando

---

<sup>137</sup> Compreendi melhor esta reserva feminina acerca desta temática como um tabu perante os homens quando, por comunicação pessoal com Kimiye Tommasino, esta me contou uma história de uma palestra que falava sobre doenças sexualmente transmissíveis e nenhuma mulher se pronunciou. Apenas ao final da palestra, algumas mulheres dirigiram-se à palestrante pedindo-lhe que explicasse novamente o assunto, apenas para as mulheres.

conversamos sobre o assunto, não aprofundaram muito sobre o tema, dizendo que no pré-natal eles pesam, escutam o coração do bebê e fazem ultrassom.

Quando questionei sobre a existência de algum incentivo às mulheres para a realização do pré-natal, escutei relatos sobre a existência de um programa desenvolvido pela “ação social” que presenteava a mulher que passasse por seis ou mais consultas durante a gravidez (no hospital ou na enfermaria de Mococa). A mulher recebia uma carteirinha que era carimbada a cada consulta do pré-natal (que deveriam somar seis consultas) e recebia um *kit* de enxoval para o bebê quando este nascia. “Vinha fralda, coberta, as blusinha né, umas calcinha, sabonote, uns cuerinho né, umas mantinha, e era um *kit*” (*Fi* – mulher casada).

A despeito da realização do pré-natal acontecer de forma irregular ou tardiamente em muitos casos, os cuidados do setor familiar nos primeiros meses, entretanto, estão em ação, já que a família nuclear e a família extensa não são privadas da notícia da gravidez. Conforme uma interlocutora de pesquisa “remedieira”, a ação do setor popular também pode ficar inibida, pois quando os especialistas em cura não fazem parte da família extensa da gestante, não ficam sabendo da gravidez e assim, não se mobilizam para buscar os “remédios do mato” para “ganhar bem o neném”.

O silêncio da mulher sobre a gravidez nos meses iniciais parece expressar um sentimento de vergonha (*mãátiti*) existente nos tempos atuais. Mulheres mais velhas falaram-me que antigamente esta vergonha não existia. A necessidade de interrupção das relações sexuais durante a gravidez para o desenvolvimento do corpo do bebê conforme afirma Rosa (2008) não fica clara como um padrão de comportamento entre os casais de Mococa segundo minha pesquisa: as relações sexuais durante a gestação podem ser interrompidas a partir dos três até sete meses de gravidez, ou quando “começa a crescer a barriga”. Entretanto, a necessidade de tranquilidade durante a gravidez, conforme Rosa (2008), não pode ser descartada. “Até uns cinco, seis meses de gravidez o marido pode brigar com a mulher, depois não” (*fi* – mulher casada). “Quando a mulher está grávida ela não pode passar raiva porque o neném nasce com problema. Os médicos falam que a criança nasce revoltada” (*fi* – mulher casada). Veremos mais adiante que durante a dieta realizada no pós-parto existe uma ênfase muito mais marcada com relação à necessidade de

uma tranquilidade. Sublinham-se muito mais as restrições com relação ao sexo, alimentação e proibição de algumas atividades do que durante o período gestacional, quando estes cuidados se iniciam visando a saúde da mãe e do bebê.

Em Mococa, a maioria das mulheres atualmente se casa<sup>138</sup> entre os 13 e 16 anos. Enquanto permaneci em campo, não tive conhecimento de mães solteiras ou de moças que se casaram grávidas. Mas após o casamento, os filhos não tardam a chegar. A vida fértil da mulher Kaingang é longa, pois segundo informações colhidas, as mulheres começam a ter filhos entre os 13 até os 45 anos aproximadamente, quando não menstruam mais.

O fato da maioria das gestantes atualmente realizarem o parto de seus filhos nos hospitais não implica em um abandono da medicina tradicional durante o ciclo de gestação, parto e pós-parto. Como já foi comentado, não apenas o setor de saúde profissional é acionado, mas também os setores familiar e popular. Assim, percebemos em Mococa um campo com diferentes opções terapêuticas que são acionadas em distintos momentos do itinerário do ciclo reprodutivo. A caracterização de Buchillet abaixo mostra-se interessante para pensarmos o sistema de saúde e mais especificamente o sistema de parto entre a população de Mococa.

As medicinas tradicionais podem ser caracterizadas pela sua grande capacidade de assimilação, adaptação a elementos exteriores e novos (remédios dos brancos, tecnologia ocidental, símbolos das técnicas de cura ocidental, etc.) testemunhando fundamentalmente o seu caráter dinâmico (Buchillet, 1991:36).

Durante a gravidez as mulheres fazem o pré-natal, recebem orientações na enfermaria de Mococa, são consultadas pelos médicos que vão à Terra Indígena nas quintas-feiras e vão também a Ortigueira realizarem exames para se confirmarem a gravidez, realizarem ultrassons e tomarem vacinas, quando os profissionais de saúde as encaminham. Concomitantemente, a maioria das mulheres passam também por cuidados prestados pela família, como o uso de “remédios do mato” durante o período da gestação.

O uso do setor profissional pelas mulheres Kaingang grávidas também não acontece da mesma forma que é feito pelas mulheres não-índias. Pois,

---

<sup>138</sup> A discussão sobre o casamento entre os Kaingang de Mococa é feita no capítulo 2.

como por exemplo, existe uma certa dificuldade na realização do acompanhamento da gravidez devido ao sigilo sobre o estado gestacional conforme apontado acima. A despeito desta possível falta de informação, os agentes do setor profissional de saúde muitas vezes questionam as mulheres se estão grávidas pelo fato de não terem ido buscar anticoncepcionais na enfermaria, conseguindo, desta forma, ter acesso às informações sobre o estado gestacional e dando início ao acompanhamento pré-natal.

Os dados colhidos em Mococa apontam que aproximadamente 34% das mulheres<sup>139</sup> tomam anticoncepcional ministrado pelos profissionais de saúde da enfermaria. Fiquei sabendo de uma mulher - através de terceiros, pois a mesma não me confirmou - que não tomava anticoncepcional da enfermaria, a despeito de ter uma filha de dois anos, porque havia tomado um “remédio do mato” para não engravidar preparado por sua sogra. Outra também, além de tomar os comprimidos biomédicos, ingerira um preparado de ervas medicinais kaingang que, segundo os relatos, inibe a gravidez por mais ou menos sete anos.

Esta discrição das mulheres sobre a ingestão dos anticoncepcionais kaingang pode denotar a vergonha que envolve os comportamentos atuais das mulheres no tocante a estes assuntos da intimidade que abarcam sexo, menstruação e gravidez. Como falamos acima, o tema da gravidez, se não chega a ser reprimido, também não é encorajado, podendo ser considerado um tema tabu na presença de homens. Não percebi este padrão de comportamento quando conversei com minhas interlocutoras mais velhas. Ao contrário, escutei que antigamente esta vergonha, comum nos dias de hoje, não existia quando elas eram moças. Esta maior liberdade de expressão das *kofá* (mulheres mais velhas, que já são avós) demonstra que elas possuem mais autoridade na sociedade Kaingang, podendo ser comparadas aos homens em relação à sua participação na esfera pública da comunidade.

Segundo Sacchi (1999:70) que pesquisou a questão de gênero entre os Kaingang da área indígena de Manguairinha, no sudoeste do Paraná, apesar da ideologia dominante ser masculina, as mulheres possuem o poder potencial

---

<sup>139</sup> Este número se refere às mulheres enquadradas nas categorias: *titóng* e *fi*.

nas questões que envolvem a contracepção, gravidez e nascimento das crianças.

As mulheres estão organizadas, simbólica e pragmaticamente, em torno do novo indivíduo que acaba de nascer e que fará parte da sociedade, e são valorizadas por isso. Os homens podem ter o controle do sexo e da reprodução (*“o homem é quem faz o filho”* dizem os Kaingang), mas seu controle é menos completo quando são as mulheres que dão a luz, nutrem as crianças e tornam-se mães legais simplesmente pelo cuidado das crianças (Sacchi, 1999:70).

A despeito da ideologia de dominação masculina entre o povo Kaingang, meus dados confirmam uma certa autonomia feminina com relação ao controle de natalidade através do uso dos métodos contraceptivos. Apesar de compartilharem com seus maridos, na maioria das vezes, a decisão de engravidarem, as mulheres possuem um poder potencial para evitarem a concepção. Uma interlocutora *kofá* afirmou que quando ganhava bebê e estava cumprindo sua dieta, tomava “remédio do mato” para não engravidar por dois a quatro anos, pois “tinha preguiça de ganhar um bebê atrás do outro”. Muitas mulheres em idade fértil atualmente também buscam métodos contraceptivos para evitar o nascimento de filhos em um curto espaço de tempo entre um e outro a fim de darem mais atenção aos pequenos e também não se sobrecarregarem. Escutei um caso que constitui uma exceção, em que a mulher engravidou em menos de um ano após ter tido um filho, pois estava interessada no dinheiro do auxílio maternidade de aproximadamente três mil reais. Com o nascimento do novo bebê, percebi que a filha mais velha sentiu bastante ciúme da atenção da mãe que foi transferida para a irmã recém-nascida, mas o pai procurou compensar esta “perda” aumentando seus cuidados com a menina de um ano e meio.

O uso de “remédios do mato” por mulheres durante a gestação é bem comum em Mococa. Mais da metade das mulheres que conversei afirmaram que já fizeram uso de algum desses remédios “pro neném ficar mais pequeno e ganhar bem” (Seu Salvador). Interessante notar que as mulheres, filhas, netas ou noras de pessoas antigas vivas são quase sempre assistidas por estas durante o período de gravidez e pós-parto. Durante a gestação, os “antigos” vão buscar e preparam os “remédios do mato”. Veremos mais adiante que os cuidados com a mulher e com o bebê se acentuam após o parto. Por ora é



importante dizer que em Mococa são conhecidos e utilizados mais de um “remédio do mato” para auxiliar na hora do parto e durante a gestação. Os mais utilizados pelas famílias nascidas em Mococa são consumidos na forma de líquido para beber. As folhas do remédio são amassadas e ingeridas com água. “Ela misturava assim, moía assim e misturava com água pra mim” (*Fi* – mulher casada).

Encontrei dois tipos diferentes de “remédios do mato” que são masserados e ingeridos com água para facilitar o nascimento da criança: *contãnhé* e *cocunhunhéin*. Segundo os Kaingang, tomam-se estes “remédios do mato” durante a gravidez para deixar o bebê pequeno, para que ele nasça fácil. O *cocunhunhéin* é traduzido do kaingang para português como “comida de beija-flor”. Tal nome estabelece uma analogia entre o feto com o pequeno pássaro, que é nutrido pela mãe, a flor, a qual ingere o “remédio do mato” e outras substâncias para formar o corpo do bebê no período gestacional. Por este nome podemos afirmar a importância do papel da mãe no processo de construção da pessoa kaingang durante a gravidez, a despeito da descendência ser patrilinear nesta sociedade.

Durante a gravidez, a maioria das pessoas afirmou que é possível “comer de tudo”, mas algumas vezes escutei que algumas comidas não são boas para mulheres grávidas, como abóbora, abobrinha, pepino, melancia ou cabeça de palmito, pois “têm muitas vitaminas”, fazem o bebê crescer demais e assim dificultam o parto. “Não pode comer a cabeça do palmito senão a criança fica cabeçuda” (*prun* – homem casado). Entretanto, escutei também que hoje em dia as mulheres comem essas comidas com muitas vitaminas, pois o efeito que elas provocam fazendo crescer o bebê é neutralizado pelos “remédios do mato” que afinam a criança, permitindo um parto mais rápido, sem muita dor para a parturiente. “Diz que tem que comer bastante pro nenê gordo né, daí toma o remédio assim, daí fica pequenininho a criança” (Maria Catarina - *kofá* – mulher casada).

---

Eu: Tinha uma vez, da outra vez que eu vim, você falou que as mulheres grávidas mais antigas assim num podiam comer pepino...

*Prun* – homem casado: Não, tem uns que comia. Tem uns que num comia abobrinha porque tem bem vitamina, daí cresce bastante aquela criança que tem dentro da mulher. Daí cria bastante e depois, na hora de nascer, daí fica difícil de mulher ganhar, daí tem que fazer cirurgia daí né.

---

Eu: E ela [a esposa] comia abobrinha ou não?

*Prun*: Ela comia, mas ela tomava assim os “remédio do mato” também né, junto, daí num tinha problema, mas tem remédio assim pra afinar as crianças, daí nasce tranqüilo.

---

Outra explicação para uma desatenção à proibição desses alimentos durante a gravidez é que atualmente, com os partos no hospital, as mulheres não se preocupam tanto com o tamanho do bebê, pois o parto hospitalar dá uma certa segurança à vida da mãe e do bebê. A despeito disso porém, as mulheres não deixam de tomar os remédios para terem uma “boa hora” no parto de seus filhos, ainda mais que a grande maioria dos partos das Kaingang em hospital é parto normal. Escutei também que esses remédios diminuem os enjôos das grávidas possibilitando que elas possam se alimentar melhor durante a gestação. Os relatos sobre os períodos do uso desses remédios variaram bastante, mas o mais comum é que se inicie o consumo aos três meses de gravidez até seis meses, tomando-o mais de uma vez por semana; ou a partir dos três meses, uma vez por mês até o oitavo mês de gestação. Há também as mulheres que iniciam o uso do remédio somente no oitavo, nono mês, ingerindo-o aproximadamente umas três vezes.

Conforme conversas com algumas mulheres em Mococa, a ingestão destes “remédios do mato” durante a gravidez é desestimulada pelos médicos e pela técnica de enfermagem de Mococa. A causa deste desencorajamento deve-se ao efeito do remédio e a preocupação com a saúde da gestante e do bebê que nascerá no hospital em Ortigueira (na maioria das vezes), pois o remédio tem o efeito de facilitar o nascimento do bebê e como a distância de Mococa a Ortigueira é grande, é perigoso que a mulher tenha o filho na estrada, como já aconteceu mais de uma vez. Interessante notar que esta repressão do setor profissional atesta também o reconhecimento do mesmo sobre a eficácia do medicamento kaingang.

Das mulheres de Mococa nascidas em outras terras indígenas Kaingang da bacia do rio Tibagi, escutei sobre outros tipos de “remédios do mato” ministrados às grávidas para facilitar a hora do parto. Edith (*kofá* – casada), nascida na TI São Jerônimo disse que quando estava grávida e sua mãe era viva, ela passava “remédio do mato” nela. “Ela sempre fazia assim remédio, ela fazia as coisas, passava as coisas na minha barriga pra no tempo de ter ser

rápido né”. Após essa gravidez, esta interlocutora teve mais dois filhos, mas como sua mãe e avó já haviam falecido, não tomou mais “remédio do mato”.

Dos três mês em diante daí minha vó já começava a passar. Era um mato. Tinha algum que ela só esfregava assim na mão. E passava na minha barriga. Tinha algum que ela cozinhava, daí ela lavava o corpo, assim daqui pra baixo (do pescoço pra baixo) (Dona Edith).

Das mulheres Kaingang vindas da TI Barão de Antonina, também na bacia do rio Tibagi, escutei sobre outros tipos de “remédios do mato” que são passados nas grávidas. No oitavo mês de gestação, Cristina (*kofá* – casada) tomou quatro vezes um banho com três tipos de ervas que sua mãe cozinhou para ela: guiné (*Petiveria alliacea*), guavirova (*Campomanesia xanthocarpa berg*) e alecrim (*Rosmarinus officinalis*).

Rosa (2008) - que pesquisou a noção de pessoa e construção dos corpos entre os Kaingang que vivem na zona metropolitana de Porto Alegre - coletou informações sobre a possibilidade de “escolher o sexo da criança através de um processo que envolve o conhecimento de ervas e a prática de aconselhamentos” (Rosa, 2008:33). Busquei verificar se essa informação bibliográfica também existia na realidade dos Kaingang de Mococa e todos eles me afirmaram que as “remedieiras” sabem fazer esses “remédios do mato”, os quais diferem se a intenção é gerar um menino ou uma menina. Segundo Dona Maria Catarina (*kofá* – casada), para fazer nascer menina faz-se um chá da casca de uma árvore, o nome em kaingang é *nhóin*; para a fabricação do corpo de um menino faz-se um chá de uma folha da planta *fagrí*. Conforme informações que recebi em Mococa, deve-se começar a tomar o chá para fazer menino ou menina antes de se engravidar, mas há mulheres que tomam mesmo depois de ter engravidado.

Tais como os “remédios do mato” para ter um parto tranqüilo, rápido e sem muita dor, que não são um, mas muitos; os remédios para fazer nascer menina ou menino também variam. Os nomes apontados pela etnografia de Rosa, sobre os Kaingang do Rio Grande do Sul, diferem dos nomes dados por Dona Maria Catarina; além disso, foi-me narrado um caso de um outro tipo de remédio para moldar o sexo do bebê, vendido para uma *fi* por um *kuiã* (xamã kaingang) que morou por uns tempos em Mococa:

Eu: E aquela vez que você tomou remédio pra nascer menina?

*Fi:* A, aquele remédio (*risos*), então foi aquele remédio que ele disse que eu queria muito engravidar e queria arrumar uma menina né. Aí eles falaram pra mim que ele fazia remédio, daí eu falei pra ele e ele falou: “não, eu vou fazer”. Daí eu falei: “mas o senhor sabe fazer pra menina e pra piá?” Ele: “Não sei”. Pra menina e pra piá tinha diferença. Pra menina, tipo assim, era mais rosinha, tanto é que ele fez mesmo uma garrafada pra mim assim, sei lá que ele colocou, se ele jogou *ki-suco* no meio daquele negócio, sei que foi, veio assim bem... tipo negócio de menina mesmo. Mas daí eu tomei, paguei ele tudo, só gastei dinheiro a toa. Eu paguei era quarenta reais, daí eu falei: “olha: vinte depois que o senhor me entregar o remédio e mais vinte eu dou depois que eu engravidar”. Que ele falou assim que era batata, eu tomasse o remédio esse mês. Esse mês minha menstruação veio né, aí depois que viesse eu tomava o remédio, era batata, eu ia engravidar na certa e então até hoje...

Eu: a Dona Maria diz que tem remédio pra fazer nascer menina.

*Fi:* Então, diz que eles falam assim, mas agora eu não acredito não, mas eles falam sim, que tem pessoas que falam que faz pra nascer menino e nascer menina. Daí tem a diferenciinha né, que um é azul e outro é cor de rosinha, daí num sei se é verdade, se é mentira... eu tinha experiência que é mentira, mas decerto pra alguns dá certo, né? Mas eu só paguei dinheiro a toa!

Este relato de uma Kaingang mestiça demonstra a dinâmica cultural que entrelaça pensamentos e práticas considerados tradicionais com signos recentemente adquiridos, associados ao mundo dos *fóg*, como a representação da cor azul para o gênero masculino e do rosa para o feminino.

Quando eu perguntava sobre “remédio do mato” para fazer aborto algumas mulheres confirmavam a existência e outras negavam. Não posso afirmar com certeza ainda o motivo desta negação. Pode ser que algumas pessoas não sabiam da existência de um “remédio do mato” para abortar, pode ser que não queriam falar do assunto ou também que eu não me fiz entender direito na hora de perguntar. Segue abaixo um trecho que relata o uso de “remédio do mato” abortivo entre os Kaingang.

Eu: E você sabe se eles têm remédio do mato pra abortar ?

*Fi* – mulher casada: Tem, bastante gente, lá onde eu morava tinha uma menina que engravidou daí ela fez remédio.

Eu: E você sabe como é?

*Fi:* [subtraí o nome das plantas utilizadas pela receita], daí coloca 1 litro de pinga e ferve e daí toma quente. Aí diz ela que dá bastante suador. Você se cobre daí dali meia hora que você toma o remédio, você pega e se cobre e daí começa a suar, suar, daí começa a dar aquela cólica terrível, daí aborta.

Eu: Isso daí toma no primeiro mês, segundo mês, até que mês que mês pode tomar?

*Fi:* Aí num sei, quando ela tomou ela tava com três meses.

Eu: E eles num acham ruim, os antigos, de abortar assim, a mulher que decide?

*Fi:* Não, ela fez escondido. Fez escondido porque ela era solteira daí ela engravidou né. Daí ela fez pra ninguém descobrir, mas daí todo mundo acabou descobrindo que tinha abortado porque ela ficou muito pálida, ficou assim de um jeito bem esquisito mesmo.

A despeito do uso de “remédios do mato” e do pré-natal feito pelas mulheres Kaingang atualmente, podemos dizer que a vida delas durante a gravidez não sofre muitas transformações. Se não estão com problemas de saúde durante a gestação, as mulheres trabalham normalmente - inclusive o trabalho pesado da roça - jogam bola, andam de bicicleta, caem, levantam e continuam. Como foi comentado no capítulo anterior, fiquei bastante impressionada com a disposição das mulheres Kaingang em geral e das grávidas em particular quando o assunto era futebol. Das quatro mulheres grávidas enquanto eu estava realizando a pesquisa de campo, três participaram do torneio de futebol em Briolândia e tiveram um ótimo desempenho, pois venceram as meninas da vila rural de Briolândia de sete a zero.

Segundo Dona Maria, um dos cuidados que a mulher grávida deve tomar é não carregar muito peso. Entretanto, pelas falas de minhas interlocutoras de pesquisa, durante a gravidez as mulheres não modificam muito sua alimentação e atividades cotidianas. Entretanto, os relatos demonstram que elas também recebem bastante atenção de seus maridos e familiares durante esse período de suas vidas. Sofrem mais as mulheres que não tem mais mães, avós, ou sogras, e ainda as que não recebem ajuda dos maridos nos serviços domésticos. Contudo, o companheirismo e afeto que transparece na conversa abaixo parece ser mais a regra do que a exceção em Mococa:

Eu: E o marido, como, que ele faz quando a mulher tá grávida, como que ele participa? Ele ajuda, ele faz o quê?

*Fi:* acho eu ele ajuda né? Quando eu fiquei grávida, daí nem podia levantar da cama né, daí eu sentia uns dor nas costa assim, daí eu num levantava cedo, cedo não. Ele que levantava fazia café, daí depois que eu levantava. De vez em quando ele fazia até almoço pra mim comer né.

Eu: A é, então o marido é bão né!

*Fi:* Ahan, daí ele num fala pra mim levantar cedo quando tô grávida assim né. Às vezes eu num tô grávida, eu num levanto cedo, ele faz café pra mim, daí é assim!

### 3.3 Parto

Lévi-Strauss demonstra a percepção do parto como um processo que envolve emoções avassaladoras e Van Gennep, como um período de transição pontuado por ritos que facilitariam a passagem da mulher para a condição de mãe e na vida do bebê para a condição de ser social (Souza, 2007). De fato, o momento do parto é marcante e a ele são atribuídos diversos significados conforme as sociedades. Estando intimamente correlacionado aos processos de construção corpo e dada a centralidade da corporalidade na constituição da pessoa ameríndia (Seeger *et al*, 1987), este momento de passagem é muito importante para se pensar a concepção que os Kaingang fazem de si mesmos.

Os dados que recolhi em minha pesquisa sobre os números de partos feitos em casa ou no hospital entre as mulheres moradoras da TI Mococa seguem aproximadamente as linhas do gráfico abaixo:

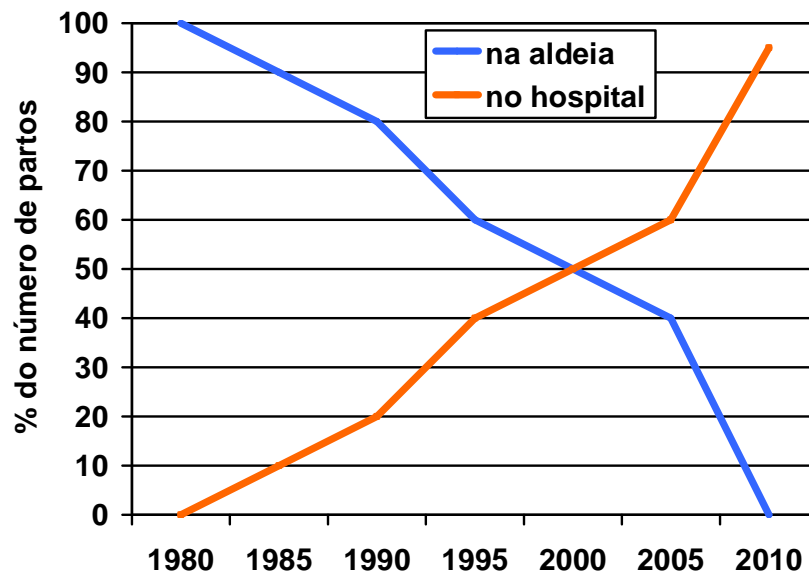


Figura 4: Porcentagem estimada do número de partos na aldeia e no hospital.

A partir dos dados obtidos com a maioria das mulheres de Mococa sobre os números de partos em casa ou no hospital e o cruzamento destes com as datas de nascimento da população de Mococa, chega-se a este quadro de ascensão e queda brusca, dos partos em hospitais no primeiro caso e dos partos em casa no segundo. No decorrer deste subcapítulo buscarei preencher de significados as linhas do gráfico apresentado acima, tendo como base a problematização entre a dialética do antigo e do novo em uma sociedade dualista tal como a Kaingang.

Como em outras situações que representam o contato interétnico, este quadro tende a ser visto pelo senso comum não-índio como um exemplo de aculturação indígena, isto é, como “pessoas culturalmente deterioradas, meio termo entre índios e brancos, sem ser nem uma coisa, nem outra” (Kelly, 2005:227). Diante disto, Kelly chama a atenção para a necessidade da realização de “inúmeras reservas diante de análises que resumem tudo isso sob a rubrica da ‘mudança histórica’” (Kelly, 2005:228), pois “o processo de ‘virar branco’ mantém importantes continuidades com outras formas de devir-outro, e que, enquanto uma forma de diferenciação, é, com efeito, um processo ‘realmente indígena’” (Kelly, 2005:227).

A crítica de Sahlins (1997) sobre o “pessimismo sentimental” com relação ao futuro do objeto da Antropologia devido ao receio de uma ocidentalização de culturas colonizadas através do imperialismo capitalista inverte tal perspectiva chamando a atenção para um processo de “indigenização da modernidade”. Desta forma, tal como apontou Turner (1991) sobre dois olhares antropológicos excludentes entre si, isto é, a antropologia interna (que privilegiava o estudo de sociedades ameríndias com pouco contato com a sociedade envolvente, pois não analisava as relações de contato, mas a estrutura interna do grupo) e a antropologia do contato (que realizava uma sociologia das relações históricas de contato entre sociedades indígenas e os colonizadores), um novo olhar sobre os ameríndios - e mais especificamente sobre os Kaingang a partir de 1990 - que une cultura e história através de um conceito de cultura como um processo dinâmico vem produzindo novas análises nas quais a tradição não é mais vista como algo congelado, que deve ser preservada. “A tradição consiste aqui nos modos distintos como se dá a transformação: a transformação é necessariamente adaptada ao esquema

cultural existente” (Sahlins, 1997:62), pois como demonstraram diversas análises antropológicas sobre as relações interétnicas, existe “uma habilidade ‘de inovar e renovar o sistema indígena’, [que] longe de ser uma indicação de falência, é uma qualidade intrínseca desse sistema (Lederman, 1986a:14 *apud* Sahlins, 1997:64). “Como ocorreu no Pacífico e em muitas outras partes do mundo, a contradição entre o costume e a modernidade começa a se dissolver” (Sahlins, 1997:131). “Eles querem englobar a ordem global em suas próprias ordens cosmológicas” (Sahlins, 1997:132).

Dada essa ordem estrutural, não há sentido em lamentar por ‘inautênticas’ as formas de adaptação dos povos locais ao Sistema Mundial. (...) É assim que se faz hoje a história cultural, em um intercâmbio dialético do global com o local. Pois ficou bem claro agora que o imperialismo não está lidando com amadores nesse negócio de construção de alteridades ou de produção de identidades (Sahlins, 1997:133).

A etnologia amazônica confirma a afirmação acima, dada a qualidade do “abrir-se para o outro” presente nestas sociedades (Lévi-Strauss, 1993). Para tanto, vale citar também as ideias de Vilaça (2000), que pensa as relações de contato a partir de um ponto de vista do nativo, isto é, como elementos da cultura “do branco” são incorporados por uma outra estrutura de pensamento na qual a lógica dualista opera de forma dialética, com conflitos e complementações.

Se estas transformações [o uso de adereços tidos como “tradicionais”, portadores de uma “indianidade”, conforme os não-índios] são fruto de uma conscientização política [dos Wari], só foram possíveis ou aconteceram dessa forma porque são compatíveis com aspectos estruturantes do pensamento, tais como a lógica dualista, que, segundo Lévi-Strauss (1991) teria relação com a abertura estrutural dos ameríndios ao Outro, e a noção de corporalidade como central na constituição da pessoa. Em relação ao primeiro ponto — a abertura ao Outro —, devemos observar que a noção exclusivista de tradição parece ser estranha a diversas culturas não ocidentais, como fica evidente nessas misturas de vestimentas que expressam misturas de identidades (Vilaça, 2000:62).

Conforme esta chave interpretativa proposta por Vilaça, podemos pensar este “abrir-se para o Outro” como uma característica inerente à lógica tipicamente Kaingang. Desta forma, não é possível pensar a realização do parto no hospital, seja ele uma escolha ou uma imposição, como um fator de perda da identidade Kaingang. Assim, se atentarmos para esta estrutura intrinsecamente transformacional “que se abre para o Outro” (Lévi-Strauss,



1993), que busca o outro para a sua continuidade, que “devora” o outro para a sua reprodução; podemos pensar que o parto no hospital pode ser mais uma incorporação da cultura do “branco” pela lógica kaingang, processado a partir desta lógica e que permite a sobrevivência (dinâmica) da mesma, isto é, da estrutura dualista específica que a caracteriza.

Acredito que podemos dizer que os Kaingang, de certa forma, tal como os Wari, podem ser vistos (pois assim eles mesmos se vêem) como brancos e como índios ao mesmo tempo. As afirmativas “agora é tudo igual aos brancos” presentes em vários contextos de minha pesquisa de campo; concomitantemente aos pensamentos e práticas engendrados por uma lógica singular, a Kaingang, convivem neste modo de ser dos Kaingang de Mococa, não sem contrastes, já que são destas oposições que o dualismo assimétrico e complementar se alimenta.

Tommasino (2000) aborda de forma muito interessante este coexistir dialético entre o novo e o velho na reprodução cultural kaingang. Segundo ela, os Kaingang podem transitar entre o tempo dos antigos, *wāxi*, e o tempo presente, marcado pelas relações de contato, *uri*, por exemplo através da movimentação espacial, isto é, ao transitar entre espaços marcados pela cultura não-índia e por espaços não vigiados, livres, pois desprezados pela exploração capitalista onde os *Kaingang-pé* (Kaingang legítimos) ainda existem/resistem.

Mover-se no espaço significa, assim, mover-se no tempo. A vida kaingang se move entre dois pólos: o espaço administrativo/vigiado e vice-versa. O *uri* (tempo atual) caracteriza-se metaforicamente em caminhar entre a realidade e o mito. O passado, já dissemos em outro lugar, aparece mitificado, como o tempo do sonho, e viver nas terras baixas simboliza um retorno ao passado, que é constitutivo do tempo atual. Por isso, para os Kaingang de hoje, freqüentar esses locais é viver num espaço sagrado. Sendo assim, mito e história estão contidos nas práticas materiais, sociais e simbólicas dos Kaingang, de hoje e certamente de amanhã. Apesar de todas as tentativas e formas de seu apagamento e destruição, a cada dia os Kaingang provam aos brancos que existem e insistem como humanidade singular, porque, se a *humanização do homem se faz sempre através de um modo particular*, eles continuam Kaingang (Tommasino, 2000:224)

No sistema de parto na TI Mococa, esta convivência conflituosa e complementar entre o *uri* e o *wāxi*, o novo e o antigo, ou mais especificamente, entre o setor profissional e o setor familiar de cuidados com a saúde, também é

bem marcada (como por exemplo, os partos no hospital não excluem, na maioria das vezes, o uso de “remédios do mato”, *venh-kagtá*, durante a gravidez e a “dieta”, *vãkre*, no pós-parto) e é através desta perspectiva que pretendo abordar este momento: chegamos à hora do parto!!!

### 3.3.1 Partos kaingang na aldeia

Sacchi (1999:78) apresenta uma revisão bibliográfica sobre o momento do parto na literatura sobre os Kaingang e confirma uma continuidade dos costumes antigos através de depoimentos colhidos em sua pesquisa de campo. “Baldus (1937), Métraux (1946) e Horta Barbosa (1947), observaram que as Kaingang tinham seus filhos sozinhas, “no mato” (Sacchi, 1999:78).

Quando se sentem próximas de dar à luz, se é de dia, vão ao matto com uma companheira; logo depois do parto entram na agoa dos arroios, lavam-se com os recém-nascido e vão para os seos ranchos, onde continuam a tratar de seos misteres, como se nada lhes houvesse acontecido (Telemaco Borba, 1908:12)

Em Mococa escutei depoimentos de uma mulher *kofá* (casada) e uma *fi* (casada), mãe e filha, que afirmaram ter tido os filhos “no mato”, em um paiol (*In*). Em Mococa parece que quanto mais próximas de um “tronco velho”<sup>140</sup>, mais as casas dessas pessoas se distanciam do centro da TI, em direção ao “mato”, à periferia da aldeia, simbolicamente ligada ao *wãxi*, mundo dos antigos. O costume de dormir no mato, seja em acampamentos de pesca ou de “puxirão”, ou em paióis, que conservam próximos de suas roças e do rio Mococa também faz parte da vida de muitas pessoas em Mococa hoje, inclusive dessas duas mulheres que disseram terem tido filhos no mato. Tommasino, que pesquisou os Kaingang da bacia do rio Tibagi, também relata:

O parto implicava um conjunto de tabus e se caracterizava como um período de margem. A parturiente ficava isolada em cabanas no mato e só retornava depois do nascimento do filho (Tommasino, 1995:255).

Além do parto “no mato”, o parto em casa também foi mencionado pelas informantes acima. Sozinhas ou acompanhadas pela mãe, avó, às vezes do

<sup>140</sup> *Kofás* ligados por laços de nascimento e morte à terra - *Gá* - onde residem atualmente e aglutinam em torno de si uma “parentagem”, composta pela família extensa e outras famílias que possuem laços de reciprocidade.

marido. O número de relatos de mulheres que tiveram seus filhos sozinhas, assim como a afirmação de uma mulher Kaingang de que é um costume o parto sozinha, demonstram que esta é uma prática comum entre eles<sup>141</sup>. O caso que mais chamou minha atenção foi o de uma mulher que teve trigêmeos sozinha, em 2001, quando morava na TI Queimadas. Sem ter tomado “remédio do mato” nesta gravidez, ela pariu os três filhos sozinha em seu quarto, sentada na cama. Depois disso o marido chegou e buscou a enfermeira, que lhe deu uma injeção e ela desmaiou.

A posição mais comum para o parto em casa segundo os relatos colhidos em campo é de cócoras, segurando um pau para apoio. Parir sentada também foi registrado nas conversas com as mulheres que tiveram parto em casa em Mococa como uma possível posição. Segundo Sacchi (1999:78), a bibliografia sobre os Kaingang como Ambrosetti (1894), Métraux (1946), Hanke (1950), Melatti (1976) também confirmam a preferência pelo método de cócoras nos partos feitos em casa.

Em Mococa, a função de “parteira” costumava ser realizada por todas as *kofá*. São as mães e avós das mulheres grávidas as mais citadas como auxiliares em seus partos. Quando não são elas, são os maridos ou a mulher faz seu parto sozinha. Atualmente, conforme pode-se ler pelo gráfico apresentado, esta atividade é cada vez mais rara na prática destas mulheres. A despeito disto, escutei o termo “parteira” para se referir às *kofá*, como também escutei algumas autodenominarem-se pelo termo, o que demonstra que “parteira” é um conceito nativo em Mococa. Seu Salvador, marido de Dona Maria, parteira e “remedieira”, é um dos maridos em Mococa que participou do parto da sua esposa.

É eu que ajuda ela né. (...) Oi, quando ela ganhou o Neno, nói tava lá no mato (...) Eu qui, num é, num sei se eu sou parteiro. Ela ganhou o Neno pra mim, daí eu que cuidei dela, pra ela ganhá o Neno. Oi, deu trabalho pra mim. (...) Porque nói tava sozinho no mato né, no rancho, aí ela ganhou bem ele (...).

Assim, apesar da categoria de parteira existir no discurso dos Kaingang de Mococa, ali não existe uma figura de parteira específica. Pelo menos nos últimos vinte anos, esta função de parteira não é fruto de uma divisão social do

---

<sup>141</sup> “Em Palmas ‘a mulher não faz preparativos especiais para o parto (...) e se ninguém está por perto para auxiliá-la, arranja-se sozinha” (Baldus, 1937:15).

trabalho, pois era desempenhada por mulheres de todas as famílias extensas. As mulheres mais velhas, mais experientes de cada família extensa, auxiliavam a mais nova na hora do parto e este conhecimento era transmitido de geração em geração, pela tradição oral e pela prática, de mãe para filha, ou de mãe da mãe para as netas. O padrão de residência matrilocal, que aglutina mulheres consanguíneas entre si, transformando-as em verdadeiros grupos corporados, favorece a rede de solidariedade feminina durante o ciclo do sistema de parto, o qual se estende, muitas vezes, durante todo o ciclo de vida das pessoas. Estas mulheres que aqui chamamos de parteiras são as mesmas mães e avós que buscaram “remédios do mato” para as grávidas durante a gestação e que as orientarão e delas cuidarão durante a dieta do pós-parto.

Oliveira (1996) insere as parteiras, juntamente com as “remedieiras” e benzedoras, na categoria de “curador”<sup>142</sup> entre os especialistas em cura kaingang. Podem ser homens também os “remedieiros” e os benzedores, mas as parteiras são sempre mulheres segundo a autora. Fassheber (1998:117) também encontrou a figura da parteira entre os especialistas em cura kaingang habitantes de Palmas e as inseriu no setor popular ou tradicional de cuidados com a saúde. Meus dados de campo, entretanto, apontam para uma confusão, ou melhor, para uma união do setor familiar e do setor popular de cuidados com a saúde em Mococa; pois “remedieiras” e parteiras são encontradas em todas as famílias extensas de “troncos velhos” e todas as “parentagens” podem ter o auxílio do conhecimento dos antigos de Mococa. Os novos moradores de Mococa também, sendo ou não mestiços, carregam consigo uma série de conhecimentos da etnomedicina que aprenderam com seus antepassados Kaingang de outras Terras Indígenas da Bacia do Rio Tibagi.

### 3.3.2 Partos kaingang no hospital

Todas as mulheres que estavam grávidas enquanto eu fazia pesquisa de campo, tiveram seus filhos no hospital. Devido à distância de 50 km e às dificuldades no trajeto da estrada de terra de Mococa até Ortigueira, a maioria

---

<sup>142</sup> Como falamos no início do capítulo três, as outras duas categorias de especialistas em cura kaingang segundo a autora seriam os *kujá* e os feiticeiros (Oliveira, 1996:38).

das mulheres costuma ir para Ortigueira aproximadamente uma semana antes da data marcada para o nascimento da criança. A maioria das mulheres possui irmãs, mães ou tias residentes na TI Queimadas, que fica bem mais próxima do hospital em Ortigueira (menos de 10 km). Assim, nos últimos dias que precedem o parto, elas se hospedam nas casas de suas parentes, retomando os laços tradicionais de solidariedade que ligam as mulheres consanguíneas Kaingang. Em Queimadas também existe um posto de saúde com uma enfermeira que acompanha as grávidas, que as encaminha para o hospital conforme as contrações da mulher e no hospital, estas são examinadas e encaminhadas para a maternidade. Em finais de semana a maternidade de Ortigueira não atende, assim, as mulheres são encaminhadas para os hospitais das cidades mais próximas que atendem aos sábados e domingos, como Telêmaco Borba, Curiúva, etc. A maioria dos partos considerados de risco também são encaminhados para estes hospitais.

Em seus últimos meses de gravidez, Nazari, seu marido e dois filhos menores estavam em Taquarituba, no estado de São Paulo, a 800 km de Ortigueira, vendendo balaios<sup>143</sup>. Desta forma, ela teve sua menina, Tânia Gauã, no hospital desta cidade, por onde permaneceu dois dias após o parto (que foi normal) quando o carro da saúde de Ortigueira foi buscá-la, levando-a para Queimadas, na casa de sua irmã<sup>144</sup>. Somente após o 16º. dia de nascimento da criança, Nazari, seu marido, filha e sua mãe e irmã - que moram em Mococa, mas foram ao seu encontro em Queimadas – voltaram para Mococa. O trajeto foi feito de ônibus até Natingui – o único circular que sai de Ortigueira às 15:00 horas e chega em Natingui por volta das 17:30, 18:00 horas, e de Natingui até Mococa percorreram os 10 km a pé.

---

<sup>143</sup> Quando eu estava em campo, esta família estava muito preocupada com o filho de seis anos que estava com eles em Taquarituba vendendo artesanato a semanas atrás. A família estava dormindo na rodoviária desta cidade, e quando Nazari estava no hospital tendo seu bebê, o filho foi levado pelo Conselho Tutelar, que o encontrou o menino sozinho na rodoviária durante o período em que seu pai tinha ido comprar café. O pai foi até o Conselho Tutelar de Taquarituba, mostrou o registro do menino na delegacia, mas não conseguiu resgatá-lo. O menino foi deixado em Queimadas, na casa de sua tia paterna. O problema por que passavam a família naquele momento era que a mãe e a irmã de Antônio Mandioca, pai do menino, não queriam devolver a criança para os pais fazia duas semanas.

<sup>144</sup> Dada a longa distância de Taquarituba a Ortigueira, e às dificuldades do trajeto para chegar até Mococa, a família de Nazari foi deixada na TI Queimadas, na casa de sua irmã. Além disso, a família ficou por lá para resolver o problema do filho, que fora apreendido pelo Conselho Tutelar em Taquarituba e entregue à tia partena, em Queimadas, a qual não queria devolvê-lo ao pai e à mãe.

Uma semana antes da data marcada para o nascimento de seu filho, Vanda e sua mãe foram para TI Queimadas, onde ficaram hospedadas na casa de sua irmã. Na hora do nascimento ela foi encaminhada para o hospital de Curiúva, levada pelo carro da Funasa, acompanhada pelo agente indígena de saúde da TI Queimadas. Lá teve seu segundo parto cesariana, pois teve algumas complicações. Após 1 dia, teve alta e retornou para Queimadas na casa de sua irmã, por onde permaneceu mais duas semanas até retornar para Mococa. Segundo o depoimento de Vanda, ela foi bem atendida no hospital, onde fizeram sopa de galinha para ela tomar (alimento compatível com a “dieta” pós-parto das mulheres de Mococa). Em Mococa, Vanda morava com seu marido em um paiol, mas sua irmã Iracema emprestou sua casa de alvenaria para a família nuclear de Vanda durante os primeiros meses de vida do bebê. A família de Iracema mudou-se para um paiol mais afastado do centro da aldeia, perto de suas roças, mas quase todo dia “paravam” na casa de alvenaria, faziam comida, café, bolinhos fritos, bolinho de milho, usavam o tanquinho para lavar a roupa e limpavam a casa.

Durante o mês de fevereiro e março de 2011, período em que estava previsto o nascimento dos bebês das grávidas durante minha pesquisa de campo, o carro da Funasa de Mococa não estava disponível, pois estava em Londrina para revisão e renovação de contrato. Tal fato constituía mais um motivo para que as mulheres se dirigissem com antecedência para Queimadas. Trajeto que faziam a pé até Natingui e de lá até Ortigueira iam de ônibus, que saía às 7:00 horas da manhã. Ângela já havia sido advertida pela técnica de enfermagem para que fosse para Queimadas na casa de sua irmã. Ouvi dizer que ela estava um pouco resistente, pois achava que ainda era cedo e preferia ficar em sua casa, mas quando ouvi a conversa dela e de outra funcionária da Funasa sobre a importância dela ir logo para Queimadas, entendi que ela acatou bem a ideia. Estava tudo preparado para ela ir para Queimadas em uma segunda-feira, mas na madrugada de sábado para o domingo anterior, Ângela começou a sentir dores e como não havia carro da Funasa disponível, sua família pediu o carro particular de Reginaldo, motorista da Funasa, emprestado

para levá-la até Ortigueira. Foram ela, seu marido Isaias, sua mãe Idalina, seu irmão Waldivino, que é agente de saúde de Mococa, seu tio Antônio Arthur, irmão da sua mãe, que é o cacique de Mococa e a esposa deste, Cleuza, que me relatou estes fatos. Ao chegarem no hospital, lá pelas 9:00 horas da manhã, o médico a examinou e disse que ainda não estava na hora, então eles foram para Queimadas. Chegando na casa de sua irmã Liliane, em Queimadas, o agente de saúde de Mococa telefonou para o enfermeiro responsável pela saúde indígena em Ortigueira e este falou para que eles fossem ao posto de saúde de Queimadas para que a enfermeira examinasse Ângela. A enfermeira disse que já estava na hora, então eles retornaram ao hospital de Ortigueira, Ângela foi examinada e encaminhada para a clínica de maternidade. Lá ela foi deixada sozinha, pois não é permitida a presença de acompanhantes. A família foi almoçar e neste meio tempo, até o retorno da família para a clínica após o almoço, o bebê já havia nascido de parto normal. No dia seguinte, Ângela teve alta e foi levada para Queimadas, na casa de sua irmã Liliane, por onde permaneceu por 8 dias, quando retornou para Mococa com seu tio, Cleuza, seu marido e mãe, no carro de Reginaldo, que havia emprestado o carro para o cacique comparecer à festa dos crentes que acontecia naquela época em Queimadas.

Sandra, outra moça que estava grávida durante minha pesquisa de campo, também foi para Queimadas se hospedar na casa de sua irmã, acompanhada de sua mãe, uma semana aproximadamente antes do nascimento de seu bebê. Percorreram o trajeto de Mococa a Natingui a pé e de lá até Ortigueira com o ônibus circular. Quando eu fui embora para casa, ela estava em Queimadas, aguardando o nascimento do filho.

Por causa de todas essas dificuldades de transporte, hospedagem em Queimadas e da não permissão da Funasa para que eu conversasse ou acompanhasse o trabalho de seus funcionários, não presenciei nenhum parto das gestantes durante minha pesquisa de campo. Minha ideia era visitar Ângela no hospital, mas quando cheguei em Ortigueira, o bebê já havia nascido, então fui visitá-la na casa de sua irmã Liliane, em Queimadas.

Lucineide, que também estava grávida durante meu primeiro período de pesquisa de campo, havia se mudado com seu marido e alguns filhos para o Barreiro, na TI Apucarantina. Assim, acabei não sabendo sobre o nascimento

de seu filho. Contudo, ouvi histórias peculiares sobre os partos desta moça, que teve um de seus filhos em casa (em 2004), acompanhada de sua mãe e avó paterna. Entretanto, após o nascimento da criança, mãe e filho foram levados para o hospital em Ortigueira para que se realizassem os exames de praxe feitos pelo setor profissional de atendimento à saúde. Uma outra experiência de Lucineide em 2007, foi parir na estrada, no carro da Funasa, durante o trajeto de Mococa para Ortigueira para ter o bebê no hospital desta cidade. A explicação para esta rapidez na hora do parto é devido à eficácia do “remédio do mato” tomado por muitas gestantes em Mococa, que facilita bem o nascimento do bebê. Como já foi falado, o “remédio do mato” é contra-indicado pelo setor profissional e a explicação que obtive (de integrantes da equipe de saúde) para isto deve-se ao perigo do nascimento durante o percurso até Ortigueira. Ou seja, a equipe multidisciplinar de saúde considera eficaz o remédio kaingang. Algumas mulheres acatam recomendação do setor profissional e outras não, principalmente as mulheres ligadas aos “troncos velhos” de Mococa, cujas mães ou avós preparam os “remédios do mato” para o bebê ficar pequeno e nascer com facilidade.

A experiência do parto em hospital pela qual as mulheres de Mococa passaram durante minha pesquisa é o parto normal, na posição “tradicional” para a biomedicina, isto é, com a parturiente em uma maca horizontal, em posição ginecológica. A presença de acompanhantes na hora do parto ou apenas durante a internação da parturiente é proibida e é comum as enfermeiras empurrarem a barriga das mulheres, conforme os relatos escutados em campo. Os partos cesarianas são poucos, menos de 10% entre as mulheres que realizaram parto no hospital, pois a política atual, tanto para as indígenas como para as não-indígenas, conforme conversa com funcionários da Funasa em Mococa, é a preferência pelo parto “normal” devido às vantagens deste, como a melhora mais rápida da mãe, o menor risco de contração de infecções, menor custo, entre outras. O parto cesariana acontece em casos de complicações que gerem risco à saúde da mãe ou do bebê, conforme a avaliação dos médicos. Segundo conversa com as mulheres, é



recorrente a prática da episiotomia<sup>145</sup> (elas não usam este termo, falam que foram cortadas) e as mulheres nunca são consultadas para opinar se concordam ou não com tal prática, apesar de quase todas falarem que se incomodam com o corte, pois este fica doendo depois.

Constata-se então um processo de intensificação da medicalização do parto em Mococa a partir de 2005. Vale notar que tal processo, a despeito de ser empreendido pelos princípios da biomedicina através do setor oficial de saúde (representado pela Funasa), vai na contramão das atuais recomendações da Organização Mundial da Saúde (OMS) de 1985 que legitimou o Movimento pela humanização do parto e do nascimento, cujas raízes estão nas décadas de 1960 e 1970. Este movimento pela humanização do parto propôs uma série de críticas ao parto medicalizado visto como tecnologicado, artificial e violento.

Este modelo é apontado como um dos responsáveis pelas altas taxas de mortalidade materno-infantil em vários países, pelo desrespeito aos direitos reprodutivos e sexuais das mulheres, e pela redução de um evento social, cultural e de saúde a um fenômeno patológico, médico e fragmentado (Tornquist, 2003:420).

Conforme Vieira (2008), o processo de medicalização dos partos está inserido no projeto de medicalização dos corpos engendrado na sociedade ocidental a partir do século XIX, quando a prática da biomedicina auferiu um importante papel político. Num contexto de consolidação da sociedade capitalista e de um processo de urbanização, firmou-se um controle social de higienização, principalmente através do controle do corpo da mulher, para resolver problemas de sobrevivência de mulheres e crianças, pois a manutenção da vitalidade e saúde era crucial para a reprodução social que carecia de mão-de-obra crescente. Tal controle sobre o corpo feminino aconteceu principalmente pela aproximação da medicina com o momento do parto através do surgimento da obstetrícia. Foucault demonstra a medicina

---

<sup>145</sup> “Corte realizado para aumentar o orifício da vulva e facilitar a expulsão da criança” (Gil, 2007:30).

como uma estratégia biopolítica, pois foi no somático, no corporal, no biológico que a sociedade capitalista investiu para um controle social<sup>146</sup> (Vieira, 2008:24).

Com a medicalização dos corpos femininos, o saber e controle sobre estes transportam-se das mulheres e das parteiras para os médicos, que colocam a competência daquelas em dúvida e promovem uma naturalização da mulher, que passará a ser valorizada pela sua condição maternal, sendo que mulheres que não se enquadram no estereótipo de esposas e mães passam a serem classificadas em uma condição patológica. “Em relação ao corpo feminino e o processo de medicalização no Brasil, as escolas propõem a hospitalização do parto em benefício do ensino médico e da apropriação e desenvolvimento da prática obstétrica” (Vieira, 2008:29). Constata-se assim uma inversão de prioridades, pois se antes, com as parteiras, o foco estava nas mulheres (Fleischer, 2007) e com o processo de medicalização dos partos o foco passa a ser o desenvolvimento da própria ciência biomédica<sup>147</sup>.

É importante lembrar que a infecção puerperal foi um forte obstáculo para a hospitalização dos partos e o discurso que a partir da metade do século XIX defendia a sua medicalização buscou colocar em dúvida a competência das parteiras a fim de enfrentar a resistência das mulheres em terem seus filhos em hospitais.

Não só a reprodução, mas também a anticoncepção tornou-se foco do projeto de medicalização do corpo feminino. Mudanças de valores (que permitiram pensar outros objetivos para o sexo, além do reprodutivo) e inovações da tecnologia (como a criação do primeiro anticoncepcional oral no fim da década de 1950) participaram da constituição do movimento de controle de natalidade na década de 1960. Daí então, o incentivo à cesariana, principalmente com o objetivo de esterilização, promoveu um quadro contraditório envolvendo a medicalização e as taxas de mortalidade materna, pois esta taxa poderia ser diminuída em 28,5%, se os partos cesariana desnecessários não fossem feitos (Vieira, 2008:67)

---

<sup>146</sup> Na medida em que trabalha e focaliza sua intervenção no corpo feminino, a medicina cria modelos científicos para a sexualidade e a reprodução de tal forma que as ansiedades sociais em relação a estas questões possam ser expressas (Vieira, 2008:25).

<sup>147</sup> Esta inversão de prioridades, da mulher para o médico, no processo de medicalização dos partos altera radicalmente a posição de parir, como podemos constatar no exemplo retirado da Inglaterra no fim do século XVIII: “a mulher em decúbio lateral esquerdo, de costas para o parteiro – explicita o espírito da época segundo o qual a parturiente e parteiro não deveriam se encarar” (Vieira, 2008:48).

(...) o processo de medicalização do parto, que se iniciou a quase trezentos anos antes, foi cheio de conflito com muitas mortes e sofrimento. Destacamos nesta análise a importância da medicina em medicalizar os partos e superar a mortalidade materna através do desenvolvimento da tecnologia de assepsia, do controle das infecções e da bacteriologia. Identificamos que nesta tendência de medicalização encontram-se os excessos e a exclusão das mulheres de suas práticas tradicionais, tema que retorna hoje trazendo a questão da humanização do parto (Vieira, 2008:72).

O obstetra paranaense Moysés Parciornik foi uma das fortes influências do ideário da humanização dos partos com o livro “Parto de cócoras: aprenda a nascer com os índios”, publicado em 1979, resultado de sua experiência como médico comunitário entre povos indígenas no sul do Brasil. Segundo Parciornik, “ao contrário das mulheres modernas, que teriam se distanciado de processos biofisiológicos em função de um processo civilizador, as mulheres indígenas estariam aptas a parir mais adequadamente em função dos usos do seu próprio corpo” (Tornquist, 2002:488).

A contradição aqui presente é que - a despeito desta nova tendência sobre as concepções e práticas relativas ao nascimento recomendadas pela OMS, que são inclusive fortemente inspiradas nas culturas indígenas – com relação às mulheres de Mococa atualmente, como apontou minha pesquisa, o processo parece acontecer às avessas, já que atualmente elas estão passando por um protocolo ultrapassado em muitos aspectos do ponto de vista do que é um parto humanizado, o que implica em um retrocesso do empoderamento feminino.

Em linhas gerais, pode-se dizer que esse movimento propõe mudanças no modelo de atendimento ao parto hospitalar/medicalizado no Brasil, tendo como base consensual a proposta da Organização Mundial de Saúde (OMS), de 1985, e que inclui: incentivo ao parto vaginal, ao aleitamento materno no pós-parto imediato, ao alojamento conjunto (mãe e recém-nascido), à presença do pai ou outra/o acompanhante no processo do parto, à atuação de enfermeiras obstétricas na atenção aos partos normais, e também à inclusão de parteiras leigas no sistema de saúde nas regiões nas quais a rede hospitalar não se faz presente. Recomenda também a modificação de rotinas hospitalares consideradas como *desnecessárias*, geradoras de risco e excessivamente intervencionistas no que tange ao parto, como episiotomia (corte realizado no períneo da mulher, para facilitar a saída do bebê), amniotomia (ruptura provocada da bolsa que contém o líquido amniótico), enema (lavagem intestinal) e tricotomia (raspagem dos pelos pubianos), e, particularmente, partos cirúrgicos ou cesáreas. A proposta da OMS não é eliminar tais intervenções, mas reduzi-las apenas às situações de necessidade comprovada, uma vez que se

entende que o modelo de atenção ao parto e ao nascimento hospitalar estaria abusando de práticas prejudiciais à saúde da mulher e do bebê, a curto, médio e longo prazos (Tornquist, 2002:483-484).

Logo abaixo relatarei sobre as justificativas de preferências das mulheres acerca dos partos realizados em casa ou nos hospitais. Por ora, adianto que existe um número considerável de mulheres em Mococa que optam pelos partos hospitalares. Assim, um dos argumentos defendidos por esta dissertação não vai no sentido de uma supressão dos mesmos, mas da busca por uma adequação ao principal sentido do parto humanizado que é o “atendimento centrado na mulher”, o qual atualmente não se verifica na população pesquisada, assim como não acontece na maioria dos hospitais brasileiros, principalmente no atendimento para as mulheres de baixa renda (mas não somente)<sup>148</sup>. As parturientes passam pelo processo de parto de forma passiva, ou seja, sem serem escutadas sobre suas necessidades físicas, sociais, psicológicas, emocionais e espirituais. O pior é que isto é visto como o “normal”, é a regra, tanto pelos profissionais de saúde como pelas parturientes, as quais não sabem das recomendações atuais oficiais que regulamentam os partos.

Em Mococa, através das narrativas das mulheres que tiveram seus partos nos hospitais, podemos apontar algumas intervenções que são atualmente condenadas pela OMS e Ministério da Saúde como a proibição da presença de um(a) acompanhante, o uso de violência verbal e psicológica comentados por algumas mulheres, a imposição do parto deitada e a proibição de movimentação durante o trabalho de parto, o uso rotineiro e abusivo da episiotomia, entre outras práticas que podem existir ainda, mas que não foi possível detectar apenas através da conversa com as mulheres, já que elas desconhecem muitos dos processos pelos quais são submetidas durante a situação de parto.

Outras etnografias sobre os Kaingang também atestam uma crescente utilização do setor profissional pelas mulheres durante a gravidez e o parto. Fassheber (1998:131) aponta o parto cesariana como uma tendência não só

---

<sup>148</sup> Mesmo em maternidades que buscam cumprir o protocolo da humanização do parto, este possui um caráter universalizante, que não leva em consideração a diversidades sociais e culturais das diferentes mulheres que a eles são submetidas (Tornquist, 2003).

entre as Kaingang de Palmas, mas também no Brasil como um todo (não é o caso do que acontece em Mococa segundo minha pesquisa com relação ao parto cesariana). Em sua pesquisa na TI Mangueirinha, Sacchi (1999) também notou uma imposição do setor profissional às índias no que tange ao sistema de parto. Assim como em Mococa, mulheres mais velhas e as mais novas que já tiveram parto em casa preferem parir em casa, de cócoras.

Os motivos desta preferência são “desde a comida que comia, não sofria de doença. Hoje no hospital come de tudo, tem claridade, tem TV”(E.C., 46 anos), ou, “acho melhor o da casa, porque no hospital eles levam a gente naquelas mesa lá, põe a gente deitada, em casa não”(O.M., 36 anos) (Sacchi, 1999:80).

As opiniões das mulheres de Mococa acerca do parto em casa ou no hospital são divididas. Algumas mulheres encontraram dificuldade em apontar uma das preferências, pois só haviam tido parto em casa ou somente em hospitais. Regra geral, as *kofá* preferem o parto em casa e as *fi*, o parto em hospital. Todavia, mulheres que passaram pelas duas experiências apontaram o parto em casa como sendo melhor que o parto no hospital.

Quando eu indagava às mulheres que disseram preferir ter o parto no hospital sobre os pontos negativos desta experiência, ou o que elas achavam que deveria ser mudado nas práticas dos profissionais de saúde durante os partos a fim de uma melhora no atendimento às parturientes, a maioria dizia que gostava de tudo. Contudo, quando eu realizava questionamentos mais específicos, como por exemplo, se elas sentiam-se a vontade com a presença de médicos ou enfermeiros homens, se preferiam a presença de acompanhantes - se não durante o parto, durante o período de internação no hospital - ou sobre o que achavam da posição horizontal para parir, daí então surgiam alguns questionamentos sobre as práticas do setor profissional na hora do parto. Entretanto, parece existir uma crença inquestionável no saber biomédico (que também podemos observar entre os não-índios em geral) e por mais que algumas vezes elas discordem do parto na posição horizontal, pois admitem que deve ser mais difícil de fazer força do que se estivessem na posição de cócoras, muitas dizem: “ele é o médico, ele sabe”<sup>149</sup>.

---

<sup>149</sup> Interessante lembrar que as mesmas afirmações foram escutadas quando se tratava do conhecimento dos *kofá* de Mococa: “Ela é gente antigo, ela sabe!”

Os motivos mais recorrentes nas falas das mulheres que afirmam preferir realizar seus partos no hospital giram em torno da segurança fornecida pelo hospital. “No hospital é melhor porque se acontecer alguma coisa ruim, já está lá” (*Fi*). “No hospital é melhor pra criança” (*Fi*). Este último depoimento é de uma mulher que disse que gostou de tudo no hospital. A médica que fez seu parto era uma mulher, mas não gostou de parir deitada porque achou difícil de sair o neném. “Porque esses mais novos, só no médico mesmo” (*Kofá* - homem).

“Quando o neném é grande, tem que ir no hospital mesmo” (Seu Salvador). Esta última fala nos remete à importância dos “remédios do mato” usados pelas gestantes para fazer o bebê ficar pequeno e nascer rápido. Na concepção de Seu Salvador (pai de Wanda, que estava grávida da época), sua filha deveria ter o filho em casa, junto com a família, com a avó do bebê, que é “parteira” e o avô (que também se intitulou como “parteiro” em uma de nossas conversas), para que o umbigo do bebê fosse enterrado e que a mãe cumprisse direito a sua dieta no puerpério.

Outra mulher que teve três partos em casa e dois no hospital disse: “No hospital é bom, eles dão remédio pra gente” (*Fi* – mulher casada). Esta fala nos remete à apropriação kaingang da biomedicina, mostrando que, ao contrário da ciência biomédica, os Kaingang não têm dificuldades na prática e concepção de uma medicina híbrida<sup>150</sup>. Disse também que “quando o neném não nasce logo, eu vou para o hospital. Os enfermeiros não deixam mais ter filho em casa, porque se morre, decerto a culpa vai cair neles”. Temos assim que relativizar um pouco algumas afirmações sobre a preferência do parto no hospital.

Escutei em campo outros relatos parecidos que demonstram um direcionamento do parto no hospital feito pelo setor oficial de saúde, mesmo que não declarado formalmente como uma política da Funasa. O pré-natal é

---

<sup>150</sup> (...) os medicamentos assumem uma dimensão que escapa à simples categorização de “remédio de branco”. Assim como Gallois (1991) observou que a polarização entre classificações de “doença de branco” e “doença de índio” reforça a oposição entre medicina científica e medicina tradicional, salientar um arranjo que coloca “remédio de branco” e “remédio de índio” como duas categorias antagônicas impede a compreensão das maneiras pelas quais os índios consomem tais recursos terapêuticos. Entre os *Kaingáng*, por exemplo, o termo nativo *venh-kagta* designa remédio, seja ele obtido na farmácia ou no mato. Tanto para os “remédios do mato” quanto para os “remédios da farmácia”, noções de força, dieta, eficácia eram construídas de acordo com a cosmologia *Kaingáng* (Diehl, 2001:186).

uma das medidas do “programa de saúde da mulher e da criança” da Funasa e os agentes de saúde locais têm esta função de incentivar que as grávidas passem pelo atendimento dispensado pelo setor profissional. Além deste “incentivo”, outras estratégias são utilizadas para a realização do pré-natal e para a realização do parto no hospital. Quando o parto acontece em casa atualmente, as mulheres e os recém-nascidos são levados ao hospital para realizarem os exames necessários. O enxoval fornecido pelo programa “ação social” para as mulheres que passaram por seis ou mais consultas durante a gestação também atrai as mulheres Kaingang, como falamos no capítulo anterior. Outro fator de grande importância que escutei de algumas mulheres sobre a “escolha” para se parir no hospital é que “se não nasce no hospital, não faz teste do pezinho e daí não recebe um papel amarelo, que sem ele não registra e não recebe o auxílio maternidade de R\$ 2.800,00 a 3.000,00. (...) Hoje tem que fazer pré-natal, senão na hora do parto no hospital, a Vanessa (técnica em enfermagem kaingang de Mococa) e os enfermeiros levam bronca”(Fi – mulher casada).

Através dessas falas podemos perceber que as escolhas dos indígenas pelos serviços de saúde não se restringem a escolhas diretamente ligadas à busca por terapias médicas. Os motivos são também políticos e econômicos, como por exemplo os ligados aos direitos (por enxoval, auxílio maternidade) e às dinâmicas engendradas pela organização social de Mococa (como ao levar em consideração as relações pessoais com os indígenas que atuam no setor oficial de saúde).

Das mulheres que afirmaram preferir ter o parto em casa e que já tiveram parto no hospital, também escutei algumas queixas sobre o tratamento recebido pelo serviço de saúde biomédico: “No hospital eles judiam, não pode andar. No hospital eles não deixam a gente sair, tem que ficar parada, então na casa da gente eu acho pior. (...) Muitas enfermeiras não têm paciência, umas xingam a gente, umas maltratam porque elas não sabem o que tá passando. Têm umas que são boazinhas, outras são ruins pra gente. Na casa já sabe o que tá passando, daí já ajuda”(Kofá - mulher separada).

Outra mulher (fi - mulher casada) que afirmou preferir ter parto em casa, também falou que “no hospital eles judiam, eles mandam fazer força”. Ela disse que não gosta de ter filho no hospital porque lá eles fazem exame de toque.

Disse que as mulheres mais velhas falam para elas terem no hospital, porque tinha uma mulher que teve em casa e morreu e elas têm medo, mas ela acha ruim ter no hospital, porque lá não come a comida da dieta, toma banho, lava a cabeça. Sua irmã lavou a cabeça no hospital e hoje sofre muito de dor de cabeça, toma gardenal e vai até pedir aposentadoria por isso. Esta mesma mulher afirmou também que a posição deitada é boa, mas eles apertaram a mão na sua barriga e ela não gostou porque doía. O fato do médico ser homem também a incomodou, pois sentiu vergonha. Quando teve o parto em casa, teve sozinha, não quis ir para o hospital e nem contou para a sua mãe porque tinha vergonha. Pariu na cama, deitada e não precisou fazer muita força pra nascer, pois tomou “remédio do mato” (*contanhé*). Somente quando o bebê nasceu e chorou, sua avó entrou no quarto. O primeiro parto desta mulher aconteceu em Natingui, no carro da Funasa, que ia para Ortigueira levá-la parir no hospital. Ela estava sentindo muita dor e o motorista e o agente de saúde foram procurar a enfermeira de Natingui. Neste meio tempo nasceu seu filho, que então foi levado para o hospital.

Outra mulher (*fi* – mulher casada) também teve filhos no hospital e em casa, num paiol no mato, sozinha e sua tia cortou o umbigo do neném. Disse também que prefere ter o filho em casa, de cócoras, “hospital eles judiam, as enfermeiras apertam a barriga.”

O depoimento da mulher abaixo afirma que não gostou da experiência do parto no hospital, principalmente porque seu filho foi “puxado a ferro” (parto com fórceps).

O piá veio com a cabeça machucada. Cuidaram bem do meu piá, que tava correndo risco de vida, mas tem muitas crianças que morrem no hospital. As índias sofrem porque não sabem falar português, daí os médicos falam e elas não entendem. Hoje, se nasce um neném em casa, eles têm que levar para o hospital depois. Minha tia era parteira e tem vontade de fazer os partos, mas eles não deixam. Se ganha na casa, a mulher não morre. A mãe fala: hoje em dia vocês tão tudo fraca. De todos os filhos dela, só eu nasci no hospital, a mãe tinha vergonha, foi cesariana porque eu tava atravessada. A mãe e a (...) [nome da sogra] acham que a criança que nasce em casa é mais saudável porque no hospital pode dar infecção, às vezes eles deixam gaze na barriga da mulher. Em Telêmaco largaram uma tesoura na barriga de uma branca. Em Ortigueira eu não quero mais ter. Tem um médico que é processado lá porque matou uma criança. Ele disse que fez cesariana, mas “puxou a ferro”. A criança “puxada a ferro” é proibido, mas eles continuam fazendo, só se pagar eles fazem cesariana (*fi* – mulher casada).



Uma *kofá* que teve cinco filhos, três em casa e dois no hospital, disse que em casa teve agachada e foi ajudada por sua mãe e por seu marido. Disse que “nos primeiros filhos preferiu ganhar na casa. Na casa sofre muito, mas no hospital é a mesma coisa, mas eles aplicam injeção na gente.”

A *kofá* Maria Catarina teve oito filhos em casa e seu pai dizia que as crianças que nasciam no hospital ficavam doentes. Maria Catarina comentou com orgulho que seus filhos nunca precisaram ir para o hospital.

Dona Balbina só teve seus filhos em casa, por isso não soube me dizer o que prefere: se parir na casa ou no hospital. Segundo sua neta Eliane, que traduziu-me a fala da avó: “É bom ganhar em casa, só que ela tem medo de não puxar o umbigo e morrer. No hospital é ruim ter bebê deitada, eles apertam a barriga e não dá pra enterrar o umbigo e fazer ‘dieta’”.

Como falamos acima, muitas *kofá* possuem a experiência da realização de partos, os seus próprios e de outras mulheres, principalmente daquelas de sua família extensa. Entretanto, esta prática está cada vez mais ausente do cotidiano nesta comunidade. Além do incentivo do setor de saúde profissional para a realização dos partos em hospital, o depoimento acima de Dona Balbina demonstra que atualmente algumas mulheres de Mococa, a despeito de sua experiência com partos, possuem um certo receio na realização dos mesmos, pois a prática popular passou a ser desprestigiada devido à maior segurança, às mulheres e às crianças, promovida pelos partos hospitalares, conforme a argumentação do setor oficial. Tal discurso passou a ser também o de parte da população de Mococa para justificar a preferência pelos partos hospitalares. Este processo de desprestigiação das parteiras fez com que muitas delas tornassem inseguras quanto ao próprio conhecimento, preferindo evitar as práticas que realizavam com frequência a pouco tempo atrás. Situações como estas são comuns em outras localidades que passaram por experiências parecidas, como relata Gil (2007) sobre os partos entre povos indígenas de Alagoas e Pernambuco. A pesquisadora aponta implicações que devem ser levadas em conta sobre o desaparecimento de pessoas com conhecimentos sobre a realização de partos na própria comunidade. Tais apontamentos servem também para o contexto de Mococa:

De um lado, elimina a possibilidade do parto domiciliar, que ainda é uma opção de algumas mulheres; de outro, cria uma situação de risco, já que, se por qualquer circunstância for preciso fazer um parto da aldeia, não haverá ninguém preparado para tanto. Deve ser levado em conta, a este respeito, que o acesso aos estabelecimentos do Sistema Único de Saúde (SUS) não é sempre possível devido a falta de recursos, de transporte, dificuldade de acesso e de comunicação (Gil, 2007:45).

Com relação aos programas e ações de atenção à saúde da mulher e da criança indígena da FUNASA, segue abaixo um trecho que preconiza a política desta instituição:

As equipes multidisciplinares de saúde dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas – Dsei, vêm desenvolvendo as ações de rotina na atenção básica, em níveis diferenciados de atendimento, que variam de acordo com a organização de serviço de cada Dsei, em função de fatores que vão desde condições de acesso às aldeias até a estruturação da rede física de saúde, com a disponibilização de materiais e insumos para a execução das ações, o exercício do controle social pelas comunidades, o tempo de permanência das equipes em área e a sazonalidade regional.

Nesse contexto, as prioridades das ações de atenção à saúde da mulher vêm sendo focadas no controle do pré-natal, parto e puerpério; prevenção do câncer de colo de útero e de mama; prevenção das DST/HIV/Aids; atenção em planejamento reprodutivo e valorização das práticas tradicionais, fortalecendo a parceria com as parteiras indígenas na atenção à mulher durante a gestação, parto e puerpério. (grifo meu)

Em relação à criança, as prioridades estão pautadas no acompanhamento do crescimento e desenvolvimento de crianças menores de cinco anos, no incentivo ao aleitamento materno exclusivo nos primeiros seis meses de vida, na imunização e no controle das doenças de maior prevalência na infância, como as diarreias e as doenças respiratórias agudas, computadas como principais causas da mortalidade infantil.<sup>151</sup>

É importante destacarmos os méritos desses programas e ações, principalmente no que tange aos avanços com relação à mortalidade infantil, que conforme o *site* da FUNASA, esta taxa teve uma queda de 37,24% nos últimos oito anos. Não possui uma estatística que permita uma comparação entre as taxas de mortalidade materno-infantis dos partos feitos em casa e nos hospitais com relação à Mococa, mas os dados relatados nos dão alguma referência da situação no últimos sete anos. Dos partos feitos em hospital foram citados dois casos de crianças nati-mortas, três recém-nascidos falecidos e uma mulher (moradora da TI Queimadas) que morreu durante o

<sup>151</sup> Informação retirada do *site*: [www.funasa.gov.br](http://www.funasa.gov.br)

parto. Sobre os partos realizados em casa (ou na estrada) nos últimos dez anos, não escutei nenhum relato de morte, mas os mais velhos falam que no passado morriam muitas mães e crianças durante os partos feitos na aldeia.

A legislação que regulamenta as políticas públicas de saúde indígena, norteadas pelos princípios de acesso universal e igualitário à saúde e por uma atenção médica diferenciada que atenda às especificidades culturais, inclusive através da participação comunitária através do controle social<sup>152</sup> é bastante avançada, mas difere da realidade de Mococa.

Devemos pontuar que uma atenção diferenciada à saúde não é algo que se consiga implantar de uma hora para outra; pelo contrário, isto exige um programa de formação a longo prazo dos profissionais de saúde e muito debate interdisciplinar e intercultural. Contudo, é importante salientar também que, com relação ao sistema de parto, que é o tema que nos interessa nesta dissertação, as ações atuais da FUNASA não parecem estar em consonância com o que se diz no seu *site*, pois o que observei em campo, através das conversas com as mulheres Kaingang, não é uma valorização das práticas tradicionais, mas o contrário, uma repressão ao uso dos “remédios do mato” e um incentivo do parto no hospital. Nota-se que algumas mulheres, principalmente as mais novas (mas não todas), afirmaram preferir realizarem os partos de seus filhos em hospitais; mas vê-se também a existência de estratégias do setor profissional no sentido de direcionar estas escolhas das mulheres indígenas. Nos depoimentos de algumas mulheres sobre os motivos das escolhas sobre realizarem o parto em casa ou no hospital descritos acima, é visível uma imposição da FUNASA para a realização do parto no hospital que podemos conceituar como uma violência simbólica, conforme Bourdieu.

O setor oficial de saúde não busca um diálogo com os indígenas de Mococa em suas ações no que tange ao sistema de parto. Age de forma hegemônica, não no sentido de dominar todo o sistema de parto de Mococa com suas ações, pois como já podemos observar, durante a gravidez, parto e no pós-parto, práticas e concepções dos setores familiares e populares continuam ativas. Contudo, com relação às políticas públicas de saúde

---

<sup>152</sup> “Controle social é um conceito chave na idealização do Sistema Único de Saúde no Brasil. (...) o termo refere-se à atuação da sociedade civil na gestão das políticas públicas no sentido de controlá-las para que atendam as demandas e os interesses da coletividade” (Langdon, 2004:37).

relacionadas ao sistema de parto, ou seja, as ações financiadas pelo Estado que são executadas através da Funasa, observa-se uma hegemonia de práticas biomédicas e um desprestígio e até mesmo uma reprovação das práticas locais. Esta discriminação de aspectos locais do sistema de parto acaba sendo introjetada por uma parcela da população de Mococa que passa a concordar com a superioridade das ações biomédicas sobre etnomedicina kaingang. Entretanto, esta violência simbólica não conseguiu eliminar a gerência indígena sobre suas próprias vidas, neste caso específico, com relação ao sistema de parto, já que a despeito do não incentivo do setor oficial, o sistema de parto em Mococa pode ser considerado de acordo com os conceitos de “pluralismo médico” (Press, 1980) e “zonas de intermedicalidade” (Greene, 1998) no sentido da existência de uma mistura de práticas e concepções médicas em atividade no cotidiano da população que os próprios kaingang não querem abrir mão.

A caracterização desta pesquisa sobre os sistemas médicos atuantes no sistema de parto em Mococa em setores distintos como oficial, familiar e popular, constitui um artifício conceitual e metodológico, pois “quando analisamos a *práxis* das comunidades indígenas [como é o caso em Mococa], os sistemas médicos não operam separadamente. (...) É típico que haja uma dinâmica de circular entre um tipo de terapia e outra, até que o caso se resolva” (Langdon, 2007:114). Desta forma, uma atenção médica diferenciada, conforme quer a legislação, tem que levar em conta este contexto de intermedicalidade que além disso, é mais que um sincretismo de práticas médicas no sentido restrito que a biomedicina entende, pois as representações de saúde para os indígenas “remetem a considerações sócio-políticas que vão além de cura e de bem-estar físico” (Langdon, 2007:115). No mesmo sentido, o parto, em Mococa e em outros contextos indígenas, é parte de um longo processo (Gil, 2007). Assim, a busca de uma atenção médica de fato diferenciada remete a pensar o conceito de medicina tradicional por uma lógica indígena, ou seja, de uma forma ampliada e dinâmica, para que exista a possibilidade de uma relação dialógica entre as políticas públicas de saúde com os povos indígenas.

“O conceito de medicina tradicional incorpora o sentido lato e o sentido estrito da auto-atenção” (Langdon, 2007:116). Ao contrário do conceito de

medicina vigente em nossa cultura ocidental, caracterizada por um processo que compreende as esferas sociais de forma fragmentada; o conceito de medicina tradicional deve incluir práticas culturais mais gerais, levando em conta suas relações com a organização social e cosmologias, que num primeiro instante, aos olhos dos ocidentais, não parecem relacionados com práticas de saúde. “Precisamos lembrar o que Bonfil, antropólogo peruano, expressou: ‘saúde também é política’” (Langdon, 2007:115).

Assim, a ideia de sistema de parto para os kaingang de Mococa inclui cuidados biomédicos e terapias locais, além de uma gama de relações sociais, travadas nestes contextos dos sistemas de cuidados com a saúde (popular, familiar e oficial) que geram laços de afinidade e direitos, dos quais os Kaingang não abrem mão, pois permitem a reprodução física, social e cultural do grupo.

Fecho esse subcapítulo com a constatação de que um dualismo dialético está presente entre os Kaingang de Mococa com relação ao parto. As preferências pelos partos em casa (dos mais velhos e das mulheres que já tiveram parto em casa) convivem com as preferências pelos partos em hospital. Além disso, um pluralismo médico compõe as concepções e práticas com relação ao sistema de parto na atualidade de Mococa. Como falamos anteriormente, mulheres que têm seus filhos no hospital passam por uma série de cuidados de saúde durante a gravidez e puerpério prestados pelo setor familiar e também procuram o setor popular (como benzedores) no tratamento de algumas doenças de bebês, por exemplo. Mulheres que tiveram seus filhos em casa nos últimos anos também passaram por uma assistência não apenas do setor familiar, mas também pelo setor profissional de saúde que busca um cuidado pré-natal e após o parto, encaminha mães e filhos aos hospitais e enfermarias para os exames e cuidados biomédicos.

É importante frisar que os Kaingang de Mococa não dispensam os cuidados da biomedicina, nem a sua etnomedicina, que também é importante lembrar, são dinâmicas e estão em constante transformação nesta dialética entre o novo e o antigo dentro das perspectivas locais. Os dados apresentados até aqui mostram que falta diálogo nas relações do setor oficial com as parturientes e com os demais setores de cuidados com a saúde envolvidos no sistema de parto em Mococa para a busca de uma maior compreensão das

necessidades e anseios físicos, psicológicos, emocionais, espirituais, culturais e sociais da população atendida. Assim, o caminho para um avanço das políticas públicas no sentido da lei deve buscar pela interculturalidade.

### 3.4 PÓS-PARTO

Falaremos agora sobre a última etapa do sistema de parto etnografado em Mococa, o puerpério, ou seja, os cuidados pós-parto que, como veremos a seguir, envolvem não somente mães e filhos, mas também pais e membros das famílias extensas, além da contração de novos laços de parentesco de afinidade através do batismo, que também participa da construção da pessoa kaingang no início de seu ciclo de vida.

#### 3.4.1 A dieta

Após o nascimento do bebê, mãe e filho passam por inúmeros cuidados por um determinado período que é denominado de dieta (*vãkre*). Conforme Oliveira, as dietas constituem o ponto central das terapêuticas preventivas e curativas utilizadas pelos Kaingang nos cuidados com a saúde. “De um modo geral para os Kaingang ter saúde é sinônimo de “força” (*tár*) sendo que a perda da mesma traz como principal consequência a vulnerabilidade às doenças (*kaga*)” (Oliveira, 1997:34). Assim, diversas são as dietas empregadas pelos Kaingang quando estão doentes ou em determinados períodos dos ciclos de vida, como os períodos de liminaridade durante o nascimento e morte, sendo que nestes casos as dietas constituem-se mais como preventivas do que curativas.

A dieta também é prescrita muitas vezes sozinha – independente de se fazer necessário o uso do remédio do mato, e está inserida em uma ampla concepção e visão de mundo Kaingang, que tem como pontos principais as normas e restrições sobre: alimentos e bebidas que devem ou não ser ingeridos ou tocados; atividades físicas: esforços, intercurso sexual; atividades especiais: banhos, defumações, bafações e pinturas corporais; cuidados com os elementos da natureza: água, ventos, relâmpagos, mato, etc.; e, ainda certas posturas tais como não poder olhar ou expor-se ao sol e

à lua, cuidados com os olhos de um recém-nascido e uma recém-mãe, não poder olhar nos olhos de uma recém-viúva, modo de cruzar por esta, necessidade de ficar isolado do restante do grupo havendo rituais de re-inserção após isolamento (Oliveira, 1997:40-41).

Vimos na primeira parte deste capítulo que a vida da gestante não se modifica muito durante a gravidez, a não ser em casos de risco, nos quais cuidados especiais são exigidos<sup>153</sup>. Apesar de existirem uma série de cuidados adotados pelas mulheres de Mococa durante a gravidez, como a ingestão de “remédios do mato”, a proibição de alguns alimentos, a diminuição dos intercursos sexuais, é no pós-parto que se inicia a dieta conforme as mulheres de Mococa. “De dieta assim, dieta é só depois que nasce o nenê né” (*fi* – mulher casada).

Uma das maiores queixas dos mais velhos sobre os partos no hospital, que atualmente constituem a grande maioria, é sobre a dieta do pós-parto, que não é feita ou que é feita de modo irregular por algumas mães, que passam por cima de algumas regras as quais antigamente eram levadas muito mais a sério. “Na casa é melhor pra guardar dieta, no hospital toma água fria”(Dona Maria Catarina – *Kofá* casada). “Da primeira dieta eu guardei bem, só do Beto e da Edilene eu num guardei porque eu tive eles no hospital né” (Edith – *Kofá* casada).

Salvador - *kofá* casado: Porque, a muié, vai no hospital pra ganhá nenê. Então, num tem dieta nenhuma. Se ela ganha o nenê aqui, então tem dieta, mas se ela foi pra ganha nenê no hospital, daí num tem dieta nenhum! Né! (...) Mas lá não, lá num sei que a turma faz né...

Zoca: É medicamento.

Salvador: acho que é, é... é ruim.

A despeito dos partos no hospital, que interferem na dieta do pós-parto, ela ainda está muito presente no sistema de parto das mulheres Kaingang, sendo o assunto mais recorrente em meus dados etnográficos. Muitas mulheres, mais velhas e mais novas, contaram que seguiram a dieta à risca, pois as conseqüências do seu não cumprimento podem ser muito sérias para a saúde das mulheres e seus bebês, como veremos mais adiante. A coerção social sobre quem não cumpre a dieta pós-parto através das fofocas também é intensa e as mães e sogras das mulheres que estão nesta fase de liminaridade são as principais informantes e controladoras das normas e restrições que

<sup>153</sup> Dados semelhantes foram registrados por Oliveira (1996) e Sacchi (1999).

devem ser seguidas. Como veremos adiante, o grupo corporado de mulheres consanguíneas de diferentes gerações, a sogra, às vezes as cunhadas (dependendo se a mulher mora mais próximo à família de seu marido) e muitos esposos auxiliam as mulheres a cumprirem o resguardo pós-parto. É importante lembrar também que a dieta está em constante transformação, inclusive devido à incorporação de novas regras a partir da lógica kaingang.

Nas narrativas das pessoas sobre as dietas pós-parto, notamos algumas variações sobre os dias necessários à dieta, sobre as comidas proibidas e as prescritas, sobre cuidados com os elementos da natureza, entre outros; contudo, a generalidade deste fato social é muito mais marcante do que as diferenças em detalhes sobre as normas e restrições que me foram contadas.

O período da dieta variou entre os depoimentos, mas o mais recorrente é o de 40 dias. “(...) porque talvez, se o senhor ganha nenê hoje, então senhor tem dieta de 40 dia, pra depois fazê outro serviço”(Seu Salvador – *kofá* casado). “Quando nós ganha no hospital num faz muito tempo [de dieta]. Diz que a gente antigo, quando ganhava na casa, diz que ficava 40 dias né”(fi – mulher casada).

“Do resguardo, acho que o resguardo que nós tem de 42 dias, lá fora tem também né? Do que eu saiba é isso” (fi – mulher casada). Este depoimento<sup>154</sup> aponta que a dieta feita pelas Kaingang também constitui (ou constituía) um costume entre a população regional envolvente, que influenciou e foi influenciada pelos Kaingang numa situação de interculturalidade intensa desde o século XIX.

O período de um mês (30 dias) também foi relatado por algumas mulheres como o período necessário para se “guardar a dieta”, além de 7 dias, vinte dias e “60 dias, mas pode fazer as coisas depois que já estiver boa” (fi – mulher casada).

Alguns relatos apontaram a diferença entre a dieta feita quando a mulher tem filho homem ou filha mulher, porque o menino é mais forte, então demanda mais tempo de “dieta”: “Foi 42 dias do piá e a menina é 40 né” (Dona Maria Catarina – *kofá* casada). Escutei também que os antigos faziam 30 dias de

---

<sup>154</sup> É importante lembrar que este é um depoimento de uma mulher vinda da TI Barão de Antonina, onde é comum o casamento de Kaingang com a população regional, como é o caso dos pais desta interlocutora de pesquisa.



dieta quando nascia menina e 40 dias, quando nascia menino. Outra diferenciação entre os períodos necessários para o cumprimento da dieta relatados em campo foram sobre a dieta de parto normal, que é de 30 dias, e a dieta de cesariana, de 45 dias. Outro detalhe interessante é que o modo como é realizada a primeira dieta (inclusive o período) serve de referência para a dieta dos próximos filhos.

*Fi – mulher separada:* (...)e a dieta da menina é diferente da dieta do guri. Do guri é 45 dias né. Na verdade da menina é 37, só que a minha mãe num deixou eu guardar os 37, ela fez eu guardar os 45 dias.

Eu: mesmo pra menina?

*Fi:* Uhum. Porque quando a primeira menina, o primeiro filho, ai se nascer outro menino, daí você pode guardar os 37. Porque o que você fez na primeira dieta, você pode fazer na segunda. O que você num fez, você num pode fazer na segunda. Tem mais essa... se você comeu ovo, por exemplo se você comeu feijão com 10 dias na primeira dieta, na segunda você só pode comer com 10 dias, se você comer antes de 10 dias, faz mal. O que você fez na primeira, você tem que fazer na segunda. É assim que a minha mãe me ensinava. Tudo que você faz na primeira dieta, você pode fazer na segunda. Se você fizer na segunda o que você num fez na primeira, inchava mesmo. A minha menina quando eu ganhei ela, a Seila, o segundo filho meu, eu fui no banheiro, fui tomar banho no banheiro na casa dos outros e num ponharam pano no espelho e eu olhei e meu olho inchou.

Eu: Sério!?

*Fi:* uhum inchou...A mãe dessa aqui também, quando ela ganhou, eu cuidei dela um pouco. Eu e minha mãe. O que ela num fez na dieta daquela ali ela fez na dessa. Ela recaiu. E o que que é que ela fez: ela, ela tomou água fria de noite, porque a mãe morna a água. Durante o dia você pode tomar água assim normal, mas de noite assim, deu sede, cê tem que morná a água pra tomar. Era assim antigamente. Só que hoje em dia o povo num acredita mais nisso né!? Hoje eles num guarda dieta né. Hoje do jeito que sai do hospital, eles já saem lavando a cabeça.

### **3.4.1.1 Normas e restrições alimentares durante a dieta**

Tal como em Oliveira (1997), a dieta do pós-parto em Mococa possui como um dos seus pontos principais algumas prescrições e tabus alimentares. Os alimentos mais comuns ingeridos pelas mulheres no puerpério são a sopa de macarrão, acompanhada de “batatinha” e carne de frango caipira, quando possível. Esta comida pode ser ingerida durante todo o período da dieta”, mas

deve ser a alimentação exclusiva dos 10 a 15 primeiros dias, e também deve ser o alimento do jantar, que precisa ser mais leve que o almoço.

O feijão preto também é um alimento preferencial, mas segundo algumas mulheres, só pode ser ingerido após 10 a 15 dias de dieta iniciada. “Feijão branco cê num pode cume, só preto. Eu, guardei muito feijão preto pra muié. Daí ela ganha nenê, então ela fica só comendo feijão preto. Ela num pode comer feijão branco, senão atrapaia. Então é isso, porque ela num pode comer tantas coisa assim” (Seu Salvador – *kofá* casado). O arroz também só é permitido após 10 a 15 dias de dieta, conforme a maioria dos relatos. Outro detalhe interessante faz menção à necessidade da comida ser fresca, isto é, feita na hora, não podendo ser requentada.

*Fi* – mulher casada: E a comida né, num pode, tem bastante comida que a gente num come.

Eu: que que você não comia?

*Fi*: A, eu num comia... o que eu comia: comia macarrão, sopa de macarrão, chá, num era nem café ...

Eu: Depois que teve nenê ou antes?

*Fi*: depois que teve nenê. É, até os 10 dias macarrão, ai depois

Eu: E carne comia alguma coisa?

*Fi*: frango, só frango. Carne de boi num podia comer porque, por que *Fi2*]??

*Fi2*: De boi pode, é de porco...

*Fi*: Mas de boi também, a minha sogra não deixava eu comer carne de boi, era só frango.

*Fi2*: Eu comi tudo (risos).

*Fi*: É que você é *fog* (não-índia)<sup>155</sup>. Então daí, depois dos 10 dias você começa a comer arroz, sabe, daí com 15 dias cê já pode comer feijão, só que não pode ser, tipo assim, sobrou do almoço você esquentava de tarde, sabe, num pode. E nem deixar pro outro dia, tem que ser feito na hora. Assim que é o jeito que eles cuidavam de nós né. E também num pode, é, que mais que num pode? Não... acho que é isso, feijão, num pode comer antes dos 10 dias, o arroz.

Outro alimento proibido é o peixe. Algumas mulheres falaram que durante a dieta não se pode nem chegar perto de peixe. Os depoimentos abaixo são alguns dos recolhidos que demonstram a força do tabu do peixe durante a dieta: “O peixe ela não pode comer. (...) Passou 40 dias, daí ela pode comer os peixe, daí come *pira, pira*”(Salvador – *kofá* casado).

<sup>155</sup> Não estou bem certa disto, mas acredito que os Kaingang pensam que os *fóg* podem fazer “dieta”, mas a maioria não faz, ou não faz como eles fazem. Digo isto embasada em uma situação em campo, quando Dona Balbina disse que depois que eu tivesse meu filho, eu deveria levá-lo para Mococa para que ela passasse “remédio do mato” no corpo do bebê para ele ficar forte.

Eu: E daí, tem que comer alguma comida, tem alguma comida que não pode comer depois que tem o nenê?

*Fi* – mulher casada: Ahan, diz que tem que comer só macarrão.

Eu: hummm, num pode comer peixe?

*Fi*: não, de jeito nenhum!

Eu: Por quê?

*Fi*: Porque diz que se comer peixe na dieta, diz que a gente morre.

(...)

Eu: Daí cê podia comer peixe quando tava grávida?

*Fi*: tinha que comer tudo daí. Tem que comer tudo na grávida, só na dieta que num pode comer as coisas, tudo, né!

Eu: Ahan

*Fi*: Tem alguém que fala assim, que quando tá na dieta, num pode comer feijão branco, né, só preto.

(...)

Daí quando eu ganhei o [filho], eu parava assim longe da mãe dele e da minha mãe também. Daí o sobrinho dele, ele é um rapaz já, casado já também, daí acho que igual o piá do Hélio né. Daí ele foi lá na casa, eu tava de dieta também né. Eu também nem sabia que fazia mal o peixe também né. Daí ele pescou com a varinha né, uns peixe. Daí ele foi lá na casa, daí ele mandou eu fazer né, daí eu fiz, daí eu comi aquele peixe menina! Daí a mãe falou pra mim que o peixe faz mal né, na dieta assim né, daí eu falei pra ela eu não sei né, eu não sabia que peixe... mas não deu nada ne mim menina. Eu comi aquele peixe, mas num deu ...

Eu: Ainda bem né!!!

*Fi*: Ainda bem né!!! Ai eles falaram assim, acho que o Deus que protegeu eu né. Comi aquele peixe menina, cozido com sopa assim né. Tava gostoso pra mim também! (risos). Daí a mãe falou pra mim, diz que quando comer peixe na dieta a gente morre mesmo. Até a mãe do [marido] fala isso!

Eu: E peixe pode?

*Fi* – mulher casada: Peixe não! “Deusulivre”!!! Diz que se você comer peixe, isso os antigo que falavam né, se você comer peixe, você apodrece e fica fedendo. (...) Até quando você tá menstruada, minha sogra falava que não podia comer peixe, então eu tenho pavor de peixe, se eu tiver menstruada não como não, peixe!

Eu: Quando tá menstruada é só peixe que num pode comer?

*Fi*: Peixe, é só peixe. E daí também não deixava nós comer repolho.

Eu: Por quê?

*Fi*: Repolho nem cebola (risos). Ela falava assim que se você comesse repolho ou cebola, diz que cê ficava muito frouxa, ficava só soltando pum sabe (risos)

*Fi2*: Ai, mas fica mesmo!

*Fi*: Então ela falava assim, vocês não comam, não comam na dieta.

Outra carne proibida durante a dieta é a carne de porco. A bibliografia sobre os Kaingang aponta o *emi*<sup>156</sup> (Tommasino, 1995:250) e o *penfuro*<sup>157</sup> (Melatti, 1976:104 e Oliveira, 1997:43) como alimentos preferenciais

<sup>156</sup> Bolo de milho azedo.

<sup>157</sup> Na bacia do rio Tibagi o *penfuro* é conhecido como *pixé*, ou *menrú*, uma farinha de milho pururuca torrado e socado no pilão.

consumidos pelas mulheres durante a dieta do pós-parto. Com esta informação em mente fui a campo e, como não escutei espontaneamente relatos destes alimentos como sendo consumidos na dieta, perguntei a algumas mulheres que me confirmaram que era um alimento muito ingerido durante o resguardo. Algumas mulheres mais velhas afirmaram que comeram este alimento durante a dieta, “mas a mãe fazia sem banha [de porco] porque dava dor de barriga no neném.<sup>158</sup> Café também dá dor de barriga do neném. Se não é a mãe que sofre, é o neném que sofre”(Fi – mulher casada).

*Kofáfi* – mulher casada: Descansa, daí nói num come carne de porco, arroz...

Eu: Carne de boi come?

*Kofáfi*: Não, só frango assado.

Eu: E peixe?

*Kofáfi*: Peixe também não. Diz que peixe mata a gente.

Eu: E carne de porco, mata também?

*Kofáfi*: Diz que num é bom né. Diz que o leite da mãe seca né, se comer carne de porco, daí a hora que terminar a dieta, daí nós come.

Eu: Tem alguma coisa que você tem que fazer dieta pra num prejudicar o bebê?

*Fi* – mulher casada: Tem, porque as coisas que você come vai no leite (...) então daí na dieta, se você chupar laranja... até depois da dieta assim, você tem que demorar pra chupar laranja porque tudo vai no leite e começa a dar diarreia no nenê. Assim então num é só saúde da gente é pra saúde do nenê. Nunca ouvi que existe dieta durante a gravidez, existe depois da gravidez, daí cê tem que se cuidar.

Os relatos acima demonstram o etnoconhecimento Kaingang através de teorias que proíbem a ingestão da carne de porco, o café e o suco de laranja, pois podem secar o leite da mãe, ou provocar cólicas nos bebês. Trata-se da ideia de uma circulação de substâncias entre os corpos da mãe e filho, pois os alimentos ingeridos formam as substâncias do corpo da mãe (no caso, o leite materno) e essa substância é transmitida (ou não) à criança através do aleitamento.

Segundo Oliveira, que tratou do tema da dieta entre os Kaingang de Xapacó, “ovos fritos, torresmo, carne de porco, leite, feijão ou qualquer ‘comida molhada’” (1997:43) estão proibidos para a mulher de dieta. A partir deste relato, notamos pontos em comum e pontos divergentes com os depoimentos

<sup>158</sup> Uma mulher jovem também confirmou que é um alimento que os Kaingang gostam de comer da “dieta” e disse que quando sua cunhada, que estava grávida, estivesse no hospital tendo seu neném, ela iria fazer *pixé* e levar pra ela comer, com frango caipira assado. “Tem que ser frango caipira, não pode ser esses que comprar no mercado”(Fi).

colhidos em Mococa, pois apesar de constituírem um mesmo povo, estas duas comunidades Kaingang estão localizadas em bacias hidrográficas distintas, com pouco contato entre si, e constituem unidades político territoriais distintas. Se compararmos os costumes e vocabulários das terras indígenas localizadas no Médio Tibagi, notaremos uma maior proximidade cultural. A sopa de macarrão é um alimento molhado e atualmente é o mais recorrente durante a dieta em Mococa. Refrigerante, suco de laranja, água gelada, sorvete, melancia, qualquer alimento ou bebida gelada são proibidos.

Algumas mulheres falaram que para beber água, de noite principalmente, tinham que esquentá-la, só podiam beber água morna. Água fria é expressamente perigoso durante a dieta, assim, as mulheres atualmente procuram tomar banho ou lavar a cabeça apenas com água quente, o que se tornou mais fácil atualmente com o chuveiro elétrico. Os relatos, entretanto, afirmam que os antigos não tomavam banho durante a dieta e muitas mulheres ainda hoje não lavam a cabeça, nem com água quente.

#### **3.4.1.2 Normas e restrições com relação a atividades físicas e cuidados com elementos da natureza**

A bafação<sup>159</sup>, comentada por Oliveira (1997) e Sacchi (1999) não foi relatada para mim em campo. Todavia, várias narrativas comentaram sobre restrições com água fria, vento, luz ou reflexo do sol, sereno e outras atividades que exigem esforços, que fazem parte do cotidiano das mulheres, mas que durante a dieta são proibidas, pois podem trazer prejuízo à saúde da mãe, se não imediatamente, quando ela estiver mais velha.

---

<sup>159</sup> “Tal procedimento serve para “cortar o frio”, suar e diminuir o edema, é feito da seguinte forma: numa grande panela ferve arruda (*Ruta graveolens*), erva-doce (*Foeniculum vulgare*), sabugueiro (*Sambucus australis*) e bagaço de erva-mate (*Illex Paraguayensis*); durante trinta a sessenta minutos a mãe deve ficar toda tapada, dos pés a cabeça, com um pano que a cubra e que cubra a panela onde está o composto. Após secar-se deve cobrir o corpo todo e ir para a cama descansar, sem apanhar vento” (Oliveira, 1997:43-44).



Foto 61: Jacira foi a irmã que mais ajudou Vanda em sua “dieta”.

Lavar roupa, fazer comida, varrer a casa, carregar água entre outras atividades que exigem muito esforço da mulher são evitadas pelas mulheres que estão de dieta e portanto devem repousar. Normalmente alguma mulher da família e às vezes o marido as auxiliam, pois elas têm que permanecer, ao menos os primeiros dias de dieta, deitadas, em casa, sem se exporem ao sol. Ouvei relatos de mulheres de dieta que quando precisavam sair de casa durante o dia colocavam um pano na cabeça para não pegar sol. É recomendado que a mulher não se exponha nem às “réstias” do sol, isto é, ao reflexo que pode entrar no quarto escuro por uma fresta de porta ou janela, e também é muito perigoso o reflexo do sol que bate no espelho. Segue abaixo algumas narrativas que expressam tais cuidados adotados pelas mulheres de Mococa quando estavam de dieta pós-parto.

Eu: E quando cê tava grávida, cê tinha alguma dieta que cê tinha que fazer?

*Kofá* – mulher casada: Na primeira que eu tive em casa, que a minha mãe era viva eu tive, nossa! Eu vim do hospital, eu cheguei, eu fiquei deitada trinta dias. Trinta dias deitada, só tirava o nenê pra fora quando deu 30 dias, quando eu sai pra cozinha assim.

*Fi* – mulher casada: Fiquei dois dias no hospital, daí eu saí e tava indo pra queimadas daí eu vi o carro da Funasa com o Regi e a Vanessa. (...) Daí a Vanessa falou pra mim: “Por que que cê tá andando

[mulher]?” Daí aquele dia eu tava bom já né, tava forte né, daí ela falou pra mim que quando ela ganhou a Goio né, diz que ela nem podia levantar da cama de fraqueza né. Primeiro neném dá fraqueza na gente né, depois quando ganha mais um, ganha mais, daí num dá mais.

Eu: Daí já acostuma daí?

*Fi:* Já acostuma daí.

Eu: Ai quando cê veio pra cá, daí cê ficou de quarentena? 40 dias que você ficou descansando?

*Fi:* Não. Que assim, assim no hospital...

Eu: Não, aqui na casa, na hora que você chegou aqui?

*Fi:* Fiquei assim, nem fazia as coisas assim pesadas né. Daí eu queria lavar roupa né, quando eu cheguei do hospital né. Mas só 16 dias né, 16 dias assim na gente assim na dieta né. A gente assim, num fica bom direto assim quando ganha nenê né. Daí a mãe do [marido] falou assim pra mim: “Você num pode lavar roupa ainda”, que diz que água fria num presta pra lavar roupa né, daí a minha cunhada que lava a roupa do nenê, as manta né, daí a minha cunhada que lavava pra mim. Mas quando fica bom assim, fica bom sem barriga, daí tem que. Daí a gente quer fazer as coisas assim. Fica bom daí, fica leviano daí né. Daí eu queria fazer as coisas, mas a mãe do [marido] num queria que eu fazia as coisas né.

Eu: E varrer a casa podia ou não?

*Fi:* Diz que barre a casa, tem que fazer força também né?

Eu: Num podia fazer força?

*Fi:* Ahã. Daí o [marido] levantava cedo, varre a casa né.

Eu: Daí cê ficou assim quantos dias descansando? Sem fazer força?

*Fi:* Fiquei parece que uns 30 dias sem fazer as coisas assim pesadas né. Levar bacia de roupa cheia né. Daí ela [sogra]<sup>160</sup> falava assim pra mim que num podia assim, naqueles tempo nós pegava água de mina daí né, daí ela falava assim pra mim que num podia pegar água no barde.

Eu: Frio?

*Fi:* Frio né.

Eu: Lavar a cabeça podia?

*Fi:* Não

Eu: Ficava um tempo sem lavar?

*Fi:* Quando... água morna assim, daí, tem que lavar memo. Água do chuveiro quente né.

Eu: Aí pode?

*Fi:* Pode sim, lá no hospital eu ganhei a [filha], daí quando, no domingo assim, daí eles falaram pra mim, daí eu entrei lá no banheiro, daí eles falaram: “Você tem que tomar banho, você vai sair”. Daí eu fui tomar banho, daí fiquei bom daí.. Daí quando ganha nenê joga muito sangue né. Daí eles falaram assim pra mim né, eu troquei de roupa, daí eles falaram, “o carro taí pro cê vir embora”. Daí eu tomei banho, daí quando eu vim de lá eu fui, eu posei sem tomar banho, eu tomo banho lá memo. Daí como os que terça-feira, quarta-feira, começou. Daí eu falei pro [marido] que eu queria tomar banho. Daí ela falou pra mim, ela [sogra] que esquentou, aquele dia num tinha água morna no chuveiro né.

<sup>160</sup> O pai, mãe e irmãs de Cleuza moram na TI Queimadas. Ela é mulher do cacique de Mococa e tem uma relação muito próxima de sua sogra e das mulheres da família de seu marido.

Eu: A [sogra]?

*Fi*: Ahã. aí ela falou pra mim que eu num podia pegar as coisas com o balde com água né. Daí ela falou pra mim: “Vou esquentar uma água pro cê tomar banho”. Daí ela falou, daí ela esquentou num panelão assim a água pra tomar banho daí, daí ela despejo lá na bacia, no banheiro pra mim né, daí ela falou pra mim que tava morninha a água já né, daí eu fui tomar banho daí, daí eu troquei de roupa, daí é assim que a gente faz quando tá de dieta né.

Eu: Quantos dias você ficou sem lavar a cabeça?

*Fi* – mulher casada: Eu fiquei, do [último filho] eu num demorei muito a lavar a cabeça não, porque eu tinha muita caspa, se eu demorava a lavar meu cabelo de mais assim, Deus me livre! Coça demais. Então do [último filho] eu fiquei assim 1 mês, quase acabando a dieta, daí eu lavei a cabeça. Agora dos outros não. Dos outros eu fiquei a dieta inteirinha sem lavar a cabeça.

Eu: 40 dias?

*Fi*: 42 dias. Agora do [último filho] ali eu lavei com uns 4, 5 dias.

Eu: Podia tomar banho?

*Fi*: Não, cê toma, eles fala que cê num pode tomar banho com sabonete.

### 3.4.1.3 Restrições sexuais e a dieta do pai

A dieta inclui a restrição sexual, que obviamente atinge o pai da criança também, além da mulher. Algumas mulheres porém, afirmaram manter o regime sexual por mais tempo (escutei até seis meses após a gravidez) com medo de engravidarem novamente.

Eu: Daí sua mãe falava que depois dos cinco meses num podia ter mais relação né?

*Kofafi* – mulher separada: Ela falava pra mim que num podia, que na época dela num podia né. Só que eu num obedecia essa parte não [risos], essa parte aí foi por minha conta.

Eu: E na dieta você...

*Kofáfi*: Não, na dieta não. Na dieta eu guardei os 45 dias sem ter relação. E daí tem um porém, a mulher que amamenta eles falam que num engravida né. Só que eu não, eu tomei pílula daí, ela aconselhou eu tomar né. Que era diferente, ela sabia que os homens de hoje num são como os outros de antigamente. Respeitava mais um pouco. E a gente também é muito fogosa né!

Eu: Tomava pílula já no primeiro mês depois da gravidez?

*Kofáfi*: Não, quando ele fez três mês.

Quando questionava mulheres ou homens mais novos sobre a *couvade* do pai, isto é, se o pai também tinha que fazer o resguardo ou a dieta pós-parto, como é comum na literatura sobre outros povos indígenas no Brasil, muitos riam, ou diziam que não, simplesmente, e muitos afirmavam que a dieta do homem é cuidar da mulher, fazer comida para ela durante a dieta. Outros



também relembavam o período de restrição sexual que pai e mãe têm que seguir após o nascimento do bebê.

Eu: E o pai, depois que nasce o nenê ele tem que fazer alguma dieta, algum repouso também?

*Kofáfi* – mulher casada: A bom, os antigo diz que era né, mas de hoje não.

Eu: Que que cê sabe das histórias dos antigos?

*Kofáfi*: Minha mãe falava que depois que a mulher tinha o neném, a mulher ficava deitada, o homi num saia né, ficava só envolta dela, até completar uns 10, 15 dias, tinha dieta igual da mulher, né, daí depois que ele saia né, saia trabalhar, mas nos dias nos 15 dias ele ficava envolta da mulher, dali, da casa...

Algumas pessoas disseram que antigamente os homens também faziam dieta, então resolvi questionar os *kofá* sobre o assunto e alguns relatos confirmaram a dieta masculina entre os Kaingang num passado não muito distante, já que alguns *kofá* homens e alguns maridos das *kofá* que conversei passaram pela dieta puerperal. Conforme alguns depoimentos, o resguardo do homem era de apenas 15 dias, acompanhando o período de dieta mais rígido pelo qual a mulher tem que passar até hoje. Outros relatos como o de uma *kofáfi* afirmaram que o marido dela fez a dieta igual à dela, de 30 dias pra menina e 40 dias para menino. Uma *fi* afirmou que seu marido não fez dieta, “mas os Kaingang antigo, o pai não trabalhava com a foice porque dava dor de umbigo no neném, saia sangue.” “O pai não tinha que fazer dieta. Ele ajudava ela na dieta, fazia comida pra ela. Ele não podia caçar nem pescar quando ela tava de dieta”(Kofáfi – mulher casada).

Apesar da negação sobre a dieta do homem, percebemos que o homem passava por alguns interditos que levam-me a pensar que, mesmo não sendo nomeado de dieta, a *couvade* masculina existia de alguma forma. Outra *kofá* também afirmou que o pai tinha que seguir uma série de cuidados durante o pós-parto visando a saúde do bebê: ele não podia sair caçar, não podia usar enxada (*kanpére*) ou foice (*ianpá*) para roçar porque podia dar dor de barriga no neném, “vazava o umbigo, saia sangue”.

Além de afetarem o bebê, as atividades do pai também podiam prejudicar a mãe, o que indica a existência de uma “comunidade de substância” entre pai, mãe e filho kaingang. O pai não ia no baile porque secava o peito da mulher. Não bebia porque dava dor de cabeça na mulher. “Se briga com a mulher dá recaída nela”. “O marido não pode brigar porque faz mal pra mãe,

pode secar o leite dela”(fi – mulher casada). Seu Gogóia – *kofá* casado, o morador mais antigo de Mococa, disse que fez dieta quando nasceram seus filhos. Fez quarenta dias de dieta e comia sopa com farinha. Durante a dieta ele falava baixo, devagar, “senão o coração dela [da mulher] e do neném assusta”.



Foto 62: família nuclear de João Merciano e Durvalina.

#### 3.4.1.4 Consequências da dieta mal cuidada

Quando a mulher não segue a dieta corretamente, isto é, ingere alimentos proibidos, faz esforço, se expõe ao sol forte, sereno ou ao frio, como água gelada ou aos ânimos de uma pessoa brava ou bêbada, ela fica com dor de cabeça, ou o que é pior, ela “recai”. A “recaída” é um termo muito usado para se referir às consequências de uma dieta mal cumprida que supõem indicar um forte grau de indisponibilidade, maior que uma forte dor de cabeça. A pessoa sente-se fraca, uma condição patológica na concepção kaingang de saúde, que é sinônimo de força (Oliveira, 1997). Alguns sintomas da “recaída” podem se estender pelo resto da vida da mulher, ou ainda, como é mais comum, podem aparecer apenas com o avanço da idade da mulher. “Se não faz a dieta direito fica doente depois” (fi – mulher casada). “Você fica louca e dá

dor de cabeça” (*fi* – mulher casada). “Você é nova, você num vai sentir nada agora. Você vai sentir dor, pobrema assim, depois que você tiver idade” (*kofáfi* – mulher casada). Muitas mulheres reclamam que sofrem muito atualmente, pois não “guardaram a dieta” corretamente, muitas vezes porque não tinham quem as ajudasse a fazer o serviço durante o resguardo para que elas pudessem ficar descansando, se recuperando.

*Fi* – mulher casada: Então a gravidez, a gravidez não, a dieta você tem que se cuidar bem, porque se você num se cuidar bem, às vezes você não sente agora porque cê é nova. Que nem se eu num tivesse me cuidado bem, eu num sinto agora porque eu tô nova, mas quando eu tiver com meus 50, 60 anos ai eu vou sentir, começa a inchar os pés tudo assim. Cê começa a sentir muita dor, então daí cê pára e pensa assim: “não, por que que num fiz no passado né? Num cuidei bem na dieta né?” Então daí tem muito tipo assim. Que a minha mãe sofreu muito nas dietas dela. Diz que ela fez dieta de 3 dias minha fia, dos meus irmão nasciam em casa e ela lavava roupa assim na mina assim, daí minha fia do céu!!! Teve vez dela recair assim. Que tem mulher que cai né. Cê já ouviu falar né? De recaída? Então se tem que se cuidar bem viu. Cê num pode ficar escutando assim se começar a brigar, xingar perto do cê assim, daí minha fia daqui a pouco você começa a sentir muita dor de cabeça. Tipo, tem vez assim de você perder a visão. Eu nunca tive assim, eu tive muita dor de cabeça assim, daí foi feito, daí tem remédio pra você fazer sabe. Tipo assim, cê faz arruda (*Ruta graveolen*). Cê conhece arruda né? Então cê pega arruda e faz daí, tipo cê maceta ela assim e daí mistura com pinga e toma, daí você melhora, mas isso você tem que fazer antes de acabar tua dieta, que depois que você fazer, que acabar tua dieta, se você num curar antes, até os 42 dias, se você num curar antes, depois que acabar tua dieta você vai ter aquilo pro resto da tua vida. Então cê tem que se cuidar bem.

Dentro do sistema de dietas em Mococa, a primeira delas serve de referência para as demais, por isso ela é a mais importante.

*Fi* – mulher casada: Pro resto da vida né, que tem. Não, eles falam assim: se você comeu na tua dieta, arroz, feijão, daí na outra dieta que você tiver outro filho, cê tem que fazer do mesmo jeito. Agora se você cuidar bem assim, se você seguir tudo as regras do que você pode e num pode comer, então daí no segundo vai ser assim, vai ter que fazer assim até o final. Mas é bom cê ter uma dieta assim, que você num faz nada. Então cê tem que cuidar muito bem que é tua saúde, se você num cuidar da tua saúde, quem que vai cuidar?

(...)

Eu: E como que é daí, se você faz uma dieta mais simples, depois você pode fazer uma mais simples?

*Fi*: Não, tipo assim, se você se cuidou bem, na outra gravidez cê tem que se cuidar igual você se cuidou. Cê num pode ser diferente da outra. Que nem a primeira, se você fez tudo, então daí na outra cê vai poder fazer tudo, então daí com o passar dos anos que você vai sentir, então cê tem que se cuidar não muito e também não menos.

Cê tem que se cuidar o razoável assim, né. Mais assim alimentação, negócio de lavar a cabeça, essas coisas assim, num pegar muito peso, fazer o básico.

Durante a dieta também são ingeridos “remédios do mato”. Uma *kofá* casada disse que tomou “remédio do mato” pra não engravidar logo na sequência de sua gravidez. “Demorava dois, três, quatro anos pra ganhar outro. Tinha preguiça de ganhar um atrás do outro”. Existe também um “remédio do mato” usado “pra ponhar sangue de novo” (*fi* – mulher casada).

Eu: E daí na dieta, você usava meia né?

*Kofá* – mulher casada: Era meia durante dez dias, tomando remédio pra limpar, que daí a gente fica menstruada né, daí ela deu um remédio do mato lá pra mim tomar, era, ponhava arruda, tinha pinga, num sei mais o que, eu sei que tinha um monte. Ai todo dia que eu tomava banho de tarde, que eu tomava banho três horas, daí ela me dava aquilo lá. Copada né, daí eu tomava e ia pra cama de meia, de calça comprida sabe, num podia tomar vento, num podia ter o reflexo do sol, tinha que ficar no escuro, depois de uns 10 dias que ela deixou eu sair pra fora, sentar no sol um pouco.

Eu: Cê só comia carne de frango?

*Kofá*: E macarrão e batatinha.

Eu: Feijão?

*Kofá*: Dez dias eu comi só isso, daí depois de dez dias, aí eu comia arroz e feijão no almoço, mas tinha que ser feito na hora.

Eu: Num podia ser amanhecido?

*Kofá*: Não.

Eu: Nem da janta?

*Kofá*: Não, tinha que ser feito na hora. Daí na janta era macarrão durante os 45 dias. Num podia comer feijão e arroz na janta que era muito pesado. E daí a gente tem muita cólica né, muita dor. Daí quando toma o remédio do mato que ela faz lá, daí a cólica diminui. Daí limpa a gente por dentro, fica aqueles restos de sangue. Sabe aquelas coisas, quando a gente toma dá uma limpada mesmo.

Eu: Sai por baixo daí?

*Kofá*: Sai, tudo, tudo, tudo.

A dieta consiste então em um sistema terapêutico preventivo kaingang, mas existem também terapias curativas para quem não “guardou bem a dieta”. “A mulher de dieta, quando recai, antes de acabar a dieta dela ela tem que fazer pinga com arruda porque senão pode ter dor de cabeça para o resto da vida. A mulher de dieta que passa raiva pode recair e afeta o nenê porque o leite seca” (*fi* – mulher casada). “Na dieta não pode brigar, recai, faz mal pro nenê. No último dia de dieta tem remédio pra não dar recaída” (*fi* – mulher casada).

*Fi* – mulher casada: A dieta certa (...) num pode andar descalso, num pode tomar banho na água fria, num pode tomar friagem.

Eu: Tomar sol pode?

*Fi*: Pode. Porque senão dizem que quando a gente ficar mais velha, começa a inchar as pernas, dá muita dor nas costas sabe. Nós têm que cuidar na dieta, senão depois.... E diz que pra você curar uma dieta, você tem, tipo, se você ficou com dor nas costas no primeiro filho, pra você curar, só na outra dieta daí né.

Eu: Daí como eles faz pra curar?

*Fi*: Eles fazem remédio do mato né. Eu tomei remédio do mato porque me deu muita dor nas costas, dor nas pernas. (...) É uma garrafada que eles faz com arruda e pinga. Toma em jejum de manhã, um copinho, uma dose, todo dia, durante 40 dias, daí foi bom, passou.

Eu: Por que você num tinha feito a dieta da [filha mais velha] direito?

*Fi*: Não, só 15 dias.

Eu: Tinha que ser 42?

*Fi*: Não, 40 dias e do moleque 42 dias.

Eu: E o dele você fez certinho?

*Fi*: Fiz. 42 dias. Ai eles diz que num pode lavar o cabelo né, se você lavar a cabeça, você fica louca e dá dor de cabeça e tal, daí. Daí da [filha mais velha] fiquei 40 dias sem lavar a cabeça, que eu morava com a minha mãe e ela num deixava eu lavar.

Como já falamos acima, o bebê pode ser um dos prejudicados pelas “dietas” mal feitas das mães através de cólicas e da supressão do leite materno por exemplo. Todavia, nas narrativas em campo, as principais vítimas são as próprias mulheres: “A mulher pode enlouquecer. Queima os dedos das mãos e dos pés toda a noite” (*Kofafi – mulher casada*).

Pega ar na cabeça, nos olhos (...) A [filha] doía a cabeça dela, mas depois que ela virou crente saiu as dor. Ela faz oração todo dia. Se tomar banho de sol pega ar na hora. A [outra filha] (que fez três dias de dieta só) também tem dor de cabeça e toma remédio da farmácia, ela não é crente” (*Kofafi – mulher casada*).

“Não lida com taquara, que dá dor de dedo, braço. Não costura, dor de cabeça, zóio” (*Kofafi – mulher casada*). “Se ela varre, a cabeça fica louca. Não pode varrer a casa porque seca o leite. Não pode assoprar o fogo senão entorta a boca. Perfume forte e sabonete forte seca o leite também” (*fi- mulher casada*). “O sol forte assim dá dor de cabeça. Tomar vento já dava dor nos corpo” (*kofafi – mulher casada*). “A mãe do corpo (útero ou krendé) desce”, se a dieta é desrespeitada.

*Fi* – mulher casada: É. De todos filho eu fiz dieta, eu guardei bem. Assim bem bem, não assim de num fazer as coisas assim, porque com 10 dias, a minha sogra tem esse dizer que antes dos 10 dias você não pode varrer a casa que daí tem a tar que eles falam, mãe do corpo, diz que ela sai. Eu acho que se eu num me engano, acho que

é a placenta<sup>161</sup>. Eu acho que é esse que eles falam que é mãe do corpo. Vou perguntar pra tia se é. Os antigos fala mãe do corpo.

### 3.4.1.5 A “mãe-do-corpo”

Quando deparei-me com o conceito nativo de “mãe-do-corpo” fiquei bastante entusiasmada e muito curiosa. Contudo, não é um conceito de fácil acesso à pesquisa, pois existe um recorte de idade sobre este saber. Quando questionava às *fi* (mulheres casadas mais jovens), elas me falavam que a “mãe-do-corpo” era o útero, mas quem saberia me explicar mais sobre isto seriam as *kofá* (mulheres mais velhas). “Os antigos falam mãe-do-corpo” (*fi* – mulher casada). A maioria das informações coletadas sobre a “mãe-do-corpo” foi através de mulheres *kofá* nascidas em outras aldeias (todas situadas na Bacia do Tibagi), dada a dificuldade de comunicação com a maioria das *kofá* nascidas em Mococa (devido ao fato de eu não falar a língua kaingang), o que não excluiu algumas informações através de suas filhas ou netas como intérpretes. Daí, podemos perceber que é um conceito presente não só em Mococa, mas também nesta unidade político territorial kaingang mais ampla, o Médio Tibagi.

Encontrei também bastante correspondência entre o conceito de Mococa com o conceito “dona-do-corpo” de outros povos indígenas do nordeste, os Atikum e os Tupinambá, em bibliografia sobre o assunto (Silva, s/d; Romeu, s/d). Os pontos em comum também referiam-se ao resguardo, assim a leitura destes textos esclareceram-me mais um pouco sobre o conceito da “mãe-do-corpo” e de todo o ciclo reprodutivo da mulher em Mococa.

Ela é apresentada como uma entidade êmica, que habita o interior dos corpos de todas as mulheres, indígenas ou não (...) “Toda mulher tem... Ela é criada junto com a criança ... mas já tá antes... já mora lá (Dona Deza)” (...) As formas desta personagem são múltiplas (um raio, uma bola, uma parte do intestino do bode) e sua manifestação está intrinsecamente vinculada aos períodos relativos à vida reprodutiva feminina: menstruação, complicações no parto, amamentação. São nestes momentos que ela age sobre o corpo feminino, dominando e sendo dominada por uma série de práticas terapêuticas compartilhadas pelas mulheres (Silva, s/d:3-4).

<sup>161</sup> Os demais relatos afirmavam que a “mãe do corpo” é o útero.

Conforme minhas interlocutoras de Mococa, a “mãe-do-corpo” é o útero ou *krendé*. Assim como na bibliografia lida, parece uma entidade com vida própria que habita e regula a saúde dos corpos femininos. Contudo, a “mãe-do-corpo” é animada somente quando uma mulher engravida. “Mexo depois que nasce o neném. (...) Quem nunca teve filho, ela não sai do lugar. Diz que a mulher que nunca teve filho é uma árvore seca”(fi – mulher casada). Durante a gravidez, a mulher já pode senti-la mexendo-se ou causando dor em sua barriga, mas é no parto e no pós-parto que ela exige maiores cuidados pelas mulheres, sob a pena de trazerem sérios prejuízos à vida destas, inclusive a morte. Desta forma, o respeito à “mãe-do-corpo” nos permite uma maior compreensão da importância da série de cuidados que as mulheres precisam tomar na dieta pós-parto, conforme abordei no subcapítulo anterior.

A “*Dona do corpo*” se localiza no interior da barriga da mulher e controla a saída e entrada do seu sangue, além de ser responsável por permitir a execução saudável dos eventos reprodutivos. A “*Dona do Corpo*” é a própria “*dona*” da mulher. Ela é a responsável por manter sua saúde equilibrada e possibilita a fabricação dos novos descendentes. Para o cumprimento de suas funções, é necessário seguir algumas regras de cuidado e conduta, sob o risco de vivenciar desajustes na saúde. Está sob a sua responsabilidade o controle de um importante elemento, o sangue. O não cumprimento correto do escoamento e transformação do sangue pode trazer consequências negativas para a saúde das índias, como também vem a comprometer a concepção de seus descendentes, pessoas Tupinambá (ROMEY, s/d:5-6).

Quando falavam-me da dieta, a “mãe-do-corpo” era citada várias vezes, sendo a explicação para determinados cuidados e condutas do resguardo que devem ser tomados, afim de mantê-la sob controle.

*Fi* – mulher casada: Daí antes dos 10 dias você num pode assoprar fogo, que daí a mãe do corpo sai também. Você num pode varrer a casa, daí tem assim que você num pode comer arroz né, senão cê fica muito barriguda. Cê tem que comer mais sopa né. Cê num pode comer carne de boi, se você comer carne de boi estoura varizes no cê. Daí carne de porco, cê você comer carne de porco... os índios aqui num guarda muito dieta, num pode comer carne de porco, nem peixe, nem ovo que senão se fica muito fedida sabe.

Eu: Mas pra sempre ou durante....

*Fi*: Não, pra sempre da tua vida! Tem uma carne, eu num sei se o ovo, num sei se é o porco que se você comer fica um monte de mosquito em volta de você.

Se a dieta não é respeitada, a “mãe-do-corpo” pode “descer” ou “subir” deixando a mulher barriguda, com dores pelo corpo, principalmente na cabeça, e até mesmo louca. O mais comum é que os danos causados pela “mãe-do-corpo” brava se apresentem com o avançar da idade das mulheres que não “guardaram bem a dieta”. Assim: alimentação, resguardo sexual, descanso físico e a necessidade de tranquilidade emocional da mulher, principalmente no pós-parto são requeridos pela “mãe-do-corpo”, que controla a saúde da mulher.

Eu: E tinha relação [sexual] na dieta?

*Kofá* – mulher casada: “A mãe do corpo não gosta”.

Eu: mãe do corpo?

*Kofá*: É, acho que é mesmo o útero que nós temo né, que tá fora do lugar ainda, vai machucar.

Entre os Tupinambá, a “dona-do-corpo” é a responsável pelo escoamento do sangue, e em momentos críticos como o parto, é necessário a ajuda de uma rede de solidariedade que auxilia a mulher no puerpério a renovar o sangue, o que também foi possível observar no cotidiano das mulheres de dieta em Mococa. Nas narrativas sobre a dieta pós-parto em Mococa, a necessidade de “ponhar sangue de novo” (*fi*) está presente e para isto eles contam também com o auxílio de “remédio do mato”.

A “*Dona do corpo*” executa o controle da categoria mais relevante para a constituição corporal dos índios da Serra, o sangue, o qual não apenas sustenta o próprio desenvolvimento corpóreo, mas também está presente nas noções que compõem a identidade dessas pessoas. O sangue, então, contribui para gerar pessoas Tupinambá através do parentesco (Romeu, s/d:17).

O sangue (*kyvénh*) também é uma substância central para os Kaingang, pois é responsável pela vida, mas também fonte de preocupação e perigo (Rocha, 2005:72 e 74). O sangue também é responsável pela definição de parentesco, pois o sangue do pai e da mãe iniciam a constituição do feto, além disso, a ideia de “sangue forte” é recorrente para indicar a condição de uma pessoa saudável (Jaenisch, 2010). A necessidade de renová-lo após o parto é vital e a “mãe-do-corpo” auxilia a mulher neste trabalho; como também a pune, quando ela não recorre aos procedimentos adequados para “limpar o corpo” feitos na dieta. Deste modo, a “mãe-do-corpo” têm um papel ambíguo no



organismo feminino, sendo ora “camarada”, ora “inimiga”; como também constitui o seu duplo<sup>162</sup> (Silva, s/d:6-7).

A impureza do sangue acumulado pode gerar problemas de saúde reprodutiva, e isso também está intimamente relacionado aos cuidados com a “*Dona-do-corpo*”, de modo a evitar que ela se “*inflame*”. (...) A inflamação da “*Dona-do-corpo*” pode provocar algumas consequências como, por exemplo, fazê-la “*sair pra fora*”, bem como ver o sangue, o qual ela controla, perder a direção e “*subir para a cabeça*”, causando um distúrbio mental na mulher, que pode se apresentar de maneira branda, sob a forma de dores de cabeça, ou grave, levando-a a loucura ou até mesmo a óbito (Romeu, s/d:8-9).

A palavra kaingang *krendé* faz referência a uma faixa de pano que a mulher enrola na barriga após o parto, como pude observar uma mulher usando-a no início de sua dieta. “Ponha pano na barriga da mulher pra ela não ficar barriguda” (Eliane traduzindo sua avó Balbina). Esta faixa amarrada na barriga tem a função de segurar a “mãe-do-corpo”, para que ela não “desça”.

*Krendé* também significa útero, além de se referir à tipóia: “aquela redinha de carregar nenê” (*kofafi* – mulher casada), que seria uma metáfora para o útero, pois cumpre o mesmo papel após o nascimento do neném. A tipóia também pode ser chamada de *kré iét*, ou só *iét*. Ou seja, além de controlar a saúde do corpo da mulher, a “mãe-do-corpo” também é responsável pelos fetos e em nível mais amplo, pela continuidade da população kaingang, seja amparando os bebês, ou seja amparando as mães, que constituem as principais agentes responsáveis pelos cuidados com a família. Entre os Kaingang, a terra/ montanha/serra pode ser considerada como metáfora do útero materno, onde foram gestados os heróis míticos<sup>163</sup>, e por isso os Kaingang possuem “cor de terra”<sup>164</sup> (Ramos, 2010:87-88).

A “*Dona do corpo*”, entidade controladora, presente apenas no interior da mulher, é quem avaliza o bom andamento do sistema feminino e, dada a importância da índia para a sociedade Tupinambá, em especial, para seu núcleo doméstico, o suposto órgão,

<sup>162</sup> A “dona do corpo”, personagem dual em caráter de ação sobre as mulheres Atikum, sendo “camarada” na manutenção e perpetuação dos corpos femininos e “inimiga” nos malefícios provocativos ao mesmo corpo, apresenta-se como duplo da identidade feminina. Ela é autônoma em ação, pois é considerada como um ente que habita o interior dos corpos, que faz sofrer ou mantém a vida feminina, principalmente reprodutiva, mas também tem sua ação finita dentro do campo de percepções em que as próprias mulheres a encerram, com as sensações perceptivas corporais, a “dor” e as práticas terapêuticas correlatas (Silva, s/d:6-7).

<sup>163</sup> Conforme versão oferecida por Nimuendajú.

<sup>164</sup> O *kofá* Augusto Merciano Gogóia, o mais antigo morador de Mococa, também fez referências ao surgimento dos Kaingang da terra algumas vezes em nossas conversas.

consequentemente, acaba por garantir também o ajustamento da vida social, refletido, em uma escala reduzida, na prevalência da harmonia familiar. (...) Como bem demonstrou Martin (1991), a forma como se descrevem órgãos femininos e masculinos pode servir de metáfora para o delineamento da vida social na qual subsistem os gêneros descritos. Vimos nesta etnografia que a metáfora da “*Dona do corpo*” é capaz de esboçar a vida dos índios da Serra, nomeadamente no que se refere à indicação de seguir normas de cuidados com o corpo, a fim de desfrutar de uma vida “*sadia*” (Romeu, s/d:17).



Foto 63: Pedro Tiburço, esposa e filhos.

#### 3.4.1.6 Menstruação

A menstruação funciona como uma termômetro do corpo feminino entre as mulheres de Mococa. Sua ausência pode indicar uma gravidez, lactação, além da infertilidade feminina pela menopausa, transformando o *status* da mulher de *fi* para *kofá*. Como já falamos no item acima, o sangue (*kyvénh*) entre os Kaingang, além de ser o responsável pela vida, “quando associado à menstruação pode ser considerado como agente de grande preocupação e perigo, causador de fraquezas e doenças” (Rocha, 2005:74). A mulher menstruada está em uma condição vulnerável e por isso deve adotar uma série

de cuidados. “Durante o período menstrual não é aconselhável, por exemplo, que a mulher acompanhe o homem na mata”(Jaenisch, 2010:160).

A presença do sangue é a causa da semelhança dos cuidados que as mulheres devem tomar, tanto nos períodos menstruais como no parto e puerpério. Este é um dado de Mococa, mas também muito comum entre os ameríndios. É como se a presença do sangue “abrisse” o corpo da mulher deixando-a mais exposta aos espíritos, por isso ela deve tomar diversos cuidados para se proteger, assim como deve se abster de diversas atividades cotidianas, como o preparo de alimentos e as relações sexuais.

Durante o período menstrual (e também na dieta puerperal) as mulheres de Mococa devem evitar o frio e a umidade. Antigamente o tomar banho e lavar a cabeça eram atividades evitadas pelas mulheres menstruadas. Hoje, muitas mulheres não lavam a cabeça quando estão menstruadas, mas com o chuveiro elétrico ficou mais frequente uma manipulação das regras, possibilitando o banho com água quente, que não é tabu. A realização de serviços pesados e a evitação de alguns alimentos também estão em vigor na vida de algumas mulheres de Mococa, tanto durante o período menstrual, como durante o pós-parto.

*Fi* – mulher casada: É! Até quando você tá menstruada, minha sogra falava que não podia comer peixe, então eu tenho pavor de peixe, se eu tiver menstruada não como não, peixe!

*Eu*: Quando tá menstruada é só peixe que não pode comer?

*Fi*: Peixe, é só peixe. E daí também não deixava nós comer repolho nem cebola.

Não apenas a condição de mulher menstruada é repleta de tabus, como também o assunto. Como comentei em capítulos anteriores, a conversa sobre a menstruação e gravidez com as mulheres mais jovens, principalmente as que ainda não tinham filhos, é motivo de vergonha para elas, mas segundo uma interlocutora mais velha, este embaraço não existia antigamente.

Conforme Mabilde, os Kaingang antigos conheciam técnicas para burlar a presença do sangue no corpo feminino como o uso de “remédios do mato” que suprimiam a menstruação:

Se durante o tempo de amamentar o filho, como muitas vezes acontece às mulheres selvagens, aparecer a menstruação, uma das mulheres velhas corre, sem perder tempo, a buscar umas folhas de um pequeno cipó que são machucadas na mão, com um pouco de água fria, dando de beber o sumo à menstruada. Continua a operação

da extração daquele sumo, fazendo a paciente beber cada vez, até que a água, em que se machuca a folha, saia clara e sem gosto. Duas ou três horas após a aplicação deste remédio desaparece a menstruação e não reaparece mais, até novo parto (Mabilde, 1983:54)<sup>165</sup>.

Para Romeu (s/d:6), algumas mulheres Tupinambás consideram a menstruação a própria “dona-do-corpo”. Em Mococa não encontrei este dado, mas independentemente disto, a menstruação está intimamente ligada à “mãe-do-corpo” e o descumprimento de resguardos durante as “regras” está ligado ao enfraquecimento do organismo feminino, causando doenças que prejudicam a mulher e também todo o círculo doméstico que depende do bem-estar da mãe.

### 3.4.1.7 Amamentação

As mulheres Kaingang amamentam seus filhos por bastante tempo. Conforme registrei, o tempo mínimo de amamentação foi de seis meses, mas o mais comum são dois, três, quatro e até sete anos. As mulheres evitam ter filhos em um período curto de tempo para poderem amamentar bem cada um de seus filhos, pois na maioria das vezes, só interrompem a amamentação quando nasce um novo filho. Foram relatados casos em que a mãe amamenta mais de um filho ao mesmo tempo, o mais velho e o recém-nascido. Outras páram de amamentar apenas quando o leite seca ou quando a criança deixa de procurar o peito da mãe.

O [filho] era pequeno e eu tava grávida da menininha de novo. Quando eu ganhei ela, ele tava começando andar já o [filho], mas fiquei com dó dele menina, quando eu fiquei grávida da [filha] né eu avisei a Vanessa, daí ela falou: “Você tem que tomar remédio pra num ter mais logo criança né (*fi* – mulher casada).

Eu: E depois que tira do peito, que comida que você dá?

*Fi* – mulher casada: Toda cumida né, feijão, arroz macarrão, depois de seis meses eu dô comida pra eles também...

Eu: Carne também?

*Fi*: Carne, verdura.

<sup>165</sup> Segundo D’Angelis (2006:7): “Mabilde não terá permanecido tempo suficiente para tirar tal conclusão que, aliás, é equivocada. Ou suspendem a menstruação temporariamente, ou suspendem definitivamente, o que significa que, em nenhum dos dois casos, isso tem relação com um outro parto.”

Eu: Carne só depois que tem os dente?

*Fi*: Ahan, e às vez num nasce logo os dentinho né, daí faz sopa né, sopa de macarrão né, daí eles gostam.

*Kofá* – mulher casada: O meu [filho] mamou até 6 anos (risos). (...) Ele começou comer comidinha assim com 6 meses, não com uns 4 que minha mãe, é, primeiro neto né, depois daquela que morreu, daí minha mãe sempre passava comidinha assim na boca dele, caldinho de feijão, caldinho de arroz, minha mãe sempre ponhava na boca dele. Ela dizia: “ele vai ficar olhando nós comer, mexer com a boca, ele vai ficar com vontade(...)”.

Os bebês passam de colo em colo, de mulheres de todas as idades, parentes ou não. Quando as crianças começam a chorar é comum vermos as mães darem o peito para acalmar os filhos. Se uma mãe deixar seu neném chorando ele pode “ficar assustado” ou “pegar ar no umbigo”. Para evitar isto, as mães “dão o peito” para seus filhos. “Se deixa nenê chorar de noite, dá dor de garganta, cabeça, cresce umbigo se chorar bastante. A mãe tem que dar o peito” (*Kofafi* – mulher casada). Assim, proporcionar afeto e saúde integram a agência feminina de produção de pessoas.

Foram relatados alguns procedimentos adotados para aumentar a lactação materna. “Pra dar leite come sopa de palmito, mas aqui tá difícil achar palmito” (*Kofafi* – mulher casada). “Quando não desce leite, queima açúcar e põe no peito” (*Kofafi e fi*). Uma *fi* contou que amamentou por um ano e meio porque tinha pouco leite, então sua mãe fez “remédio do mato” pra aumentar o leite dela. “Fez casca de amora do mato, ferveu e deixou secar, passou nos peitos, daí juntou o leite. Lava mais o peito depois que esfria com a amora”.

*Fi* – mulher casada: Mama até uns 6 mês. Não eles mama assim.

Eu: E a sua mernozinha tá com quantos mês?

*Fi*: 9 meses

Eu: E ta mamando ainda?

*Fi*: Tá mamando.

Eu: E daí tem alguma coisa que faz pra nenê assim?

*Fi*: Eles faz garapa, chá né.

*Kofafi* – mulher separada: Eu tomei remédio pra juntar leite também. Daí ela fazia canjica na época, ela socava, num tinha comprado. Tinha, mas a gente num tinha com que comprar né. Ela socava e fazia eu beber aquele cardo, pra juntar leite. Passar pente assim pra baixo, 9 vezes pra juntar leite. Daí juntava né, porque a gente acreditava né, a gente a creditava nessas coisas.

*Fi* – mulher casada: Aí a sogra dela achou o remédio do mato lá pra ela, fizeram chá, hum menina, ela tomou de manhã, quando era de

tarde, nossa!!! Ajuntou, ajuntou leite mesmo na menina. Nossa, foi bom demais sabe.

Eu: A [cunhada] falou da canjica.

*Fi*: A é, diz que canjica é bom mesmo. Agora quando eles desmamam a criança, eles dizem, num sei se é verdade, quando você desmama e o peito começa a encher, pra ele num empedrar e num dar nenhum abcesso, porque ele dá né, se ele encher demais e você num tirar o leite, ele vira um abcesso, um tumor, a coisa mais horrível. Daí diz que você tem que espremer, espirrar o leite no chão que ele seca. Eu num cheguei a fazer isso não.

A adoção de netos ou demais crianças cujos pais se separaram ou filhos de mães solteiras é muito comum entre os Kaingang. Não existe uma condenação social da mãe biológica e a criança é facilmente acolhida na comunidade. Há depoimentos que afirmam que uma mulher que adota uma criança pode amamentar se passar “remédio do mato” e “dar o peito”. Uma *fi* disse que viu isso na televisão também.

Criar não é um ato biológico, mas um ato social. As mulheres amamentam filhos que não geraram. Para conseguí-lo tomam determinados chás e colocando a criança para sugar o seio, passando a produzir leite e assim, a poder amamentar filhos que não pariram. O ato de nutrir parece ser o que cria laços semelhante à consangüinidade. Se uma mulher amamenta o seu próprio filho e o filho de outra, essas duas crianças se tornam irmãos de leite e isso é sempre frisado por eles (Veiga, 2000:101).

Às vezes, até após o término da dieta, não é recomendado à mãe comer laranja, tomar suco ou café e evitar alimentos pesados e gorduroso (como os derivados do porco), pois podem provocar “dor de barriga” no neném ou “secar o leite” da mulher. “Se o teu marido chegar bêbado ele num pode dormir com você por causa do cheiro forte da bebida que pode secar o leite. Tem isso também”(fi – mulher casada). “A mulher de dieta que passa raiva pode recair e afeta o nenê porque o leite seca.” (fi – mulher casada).

É comum a associação do leite e do sêmem ao sangue entre os povos indígenas. Segundo pesquisa sobre os Tupinambés, o leite materno “é o sangue transformado”. “É por essa razão que a lactante não menstrua, pois o sangue que iria descer em forma de regra, torna-se leite” (Romeu, s/d:7). Como podemos notar, entre os Kaingang, no que se refere à construção de pessoas e corpos dos parentes, as relações de consangüinidade, consubstancialidade, coresidência e comensalidade são diretamente interligadas (Jaenisch, 2010:159).

\*\*\*

Percebe-se assim que a dieta é um período repleto de cuidados e resguardos que abrange a menstruação, gravidez, mas se acentua de forma nítida no pós-parto. Assim, podemos pensar o sistema de parto como um período de liminaridade. Podemos dizer: “um rito de passagem privado”, não ligado à esfera pública e cerimonial, mas ao mundo privado, da periferia, do cotidiano, associado às mulheres. Esta existência doméstica da vida ritual kaingang é apontada por Veiga como uma das características dos Jês Meridionais (2000:285). Ainda conforme Veiga (2000), devido ao dualismo Kaingang, são os opostos<sup>166</sup> que acompanham as pessoas nos períodos de liminaridade. A mãe e marido são os opostos mais próximos da mulher na “dieta”, que a acompanham e participam deste ritual de liminaridade do mundo doméstico.

A inversão que caracteriza os ritos de passagem também está presente durante o sistema de parto. Aqui, o *ethos* kaingang *jug jug* (bravos), barulhentos, guiados por uma ética e uma estética de hierarquia e oposição se inverte dando lugar à primazia da harmonia, da complementaridade, do sigilo e da tranquilidade. Neste período de quietude, a família nuclear, que funciona como uma “comunidade de substância”, se afasta do convívio social mais amplo, dos serviços pesados, dos alimentos fortes e das forças da natureza mais intensas para a transformação da mulher e do homem em mãe e pai e do feto em uma pessoa social. A construção da pessoa do bebê é paulatina e se inicia no ventre de sua mãe, mas estende-se no pós-parto e pela vida afora. Pai e mãe são os primeiros envolvidos na construção do novo ser, mas a construção é progressiva e vai se estendendo para a família extensa, para os parentes afins (como veremos por exemplo com a contração dos laços de apadrinhamento), a *parentagem*, a comunidade como um todo e com o mundo

---

<sup>166</sup> No cotidiano, a ideologia Kaingang enfatiza as relações entre os opostos, ou “contrários”, como ideal e harmoniosa, enquanto que as relações entre os membros da mesma metade é considerada conflituosa. Em Todas as circunstâncias da vida há insistência na troca entre os que são diferentes (Veiga, 2000:83).

externo à aldeia, já que desta busca pela afinidade potencial constitui e depende a continuidade do *ethos* kaingang (Fernandes, 2003).

Vimos um pouco sobre os cuidados que a família nuclear (auxiliada pela família extensa) adota durante a dieta para a saúde do bebê, da mãe e do pai também - por que não? Afinal, do bem-estar de sua mulher e filho depende a saúde de um homem, pois, é importante lembrar, que esta força, este equilíbrio, não diz respeito apenas à saúde física, mas emocional, social e espiritual, conforme Rocha (2005). A partir de agora veremos algumas outras práticas realizadas durante a dieta do pós-parto mais diretamente aplicadas ao recém-nascido e que contribuem para a construção da pessoa que inicia seu ciclo de vida.

### 3.4.2 Cuidados com o cordão umbilical

Os cuidados com o cordão umbilical e com a placenta foram registrados por diversos autores como Ambrosetti (1894), Métraux (1946), Melatti (1976), Hanke (1950) e Tommasino (1995), conforme uma revisão bibliográfica de Sacchi sobre o tema (1999:85-86). Oliveira (1997) e Sacchi (1999) também contribuíram com dados etnográficos sobre o assunto.

Em Mococa era costume enterrar o umbigo e a placenta do recém-nascido logo após o parto. Hoje, com os partos nos hospitais, esta prática de enterrar o umbigo restringe-se ao pedaço de umbigo que fica pendurado no bebê por aproximadamente sete dias até secar e cair. Tal ato é ainda muito marcante na atualidade, pois é muito importante para a saúde da criança. Tommasino também registrou esta informação em sua pesquisa feita na bacia do rio Tibagi (1995:250)

Conforme os *kofás* Seu Salvador e Dona Maria Catarina, quando a criança nascia em casa, o umbigo (*nundíd*), juntamente com a placenta, eram enterrados no chão da casa mesmo, que era de terra. “Enterra placenta e umbigo, põe remédio do mato. Se o cachorro come, faz mal pro neném, dá choradeira” (Maria Catarina – *kofá* casada).

Salvador – *kofá* casado: Eu já enterrei bastante. Ai tem que escolhe o canto da casa ali. Talvez senhô ganha né, daí eu tenho que tira o



umbigo (...) daí eu tenho que fazê um buraco ali, qualquer canto ali [aponta para um canto do seu paiol], aqui pra traz, daí já enterra.

Eu: Se num enterra que que acontece daí, é ruim? Perigoso?

Salvador: Não, num é perigoso. Nós sempre, nós faz assim. Depois, né, imbigo, aqui, dai tira um parmo né, depois já seca, já, já cai. Então, aquele ali lá também tem que guardá, depois nói tem que enterrá, assim tamém, num portão forte, né, nói tem que levá lá, pra enterrá tamém.

Eu: num portão?

Salvador: É.

Eu: Mas aqui tem portão?

Salvador: Não, aqui num tem.

Eu: Os filho do senhor, o senhor enterro ...

Salvador: Não, imbigo, daí já enterrei bastante, mas pra sair imbigo, aqui, nós tem que enterra num outro lugar né, mais forte!

Dona Maria Catarina e Manoel Arthur também contaram-me sobre esta prática de enterrar o umbiguinho, o que cai depois que seca, debaixo de uma porteira: “Enterra o umbiguinho de baixo do pau da porteira, daí não fica dormideira, não cansa pra trabalhar” ou “O umbiguinho também põe no terreiro, árvore de remédio do mato” (Maria Catarina – *kofá* casada).

Eu: Daí a senhora que cortou o umbigo (quando teve o parto em casa)?

Maria Catarina – *kofá* casada: Corta.

Eu: Daí que que faz com o umbigo?

Maria Catarina: Corta com tesoura né.

Eu: Daí que que a senhora fez, enterrou?

Maria Catarina: Marra né. Tem que marrar ele marra (...) e põe assim no coeiro deles, nos pano.

Eu: E o que cortou, daí joga fora?

Maria Catarina: Não, nós enterra né. Põe de baixo do pé da árvore boa pra pôr umbigo de criança.

Eu: Por que que enterra?

Maria Catarina: Cresce, a criança cresce, num fica doente.

Eu: E agora, quando as mulher vai ter filho no hospital que que eles fazem, será que joga?

Maria Catarina: Eu num sei, parece que eles joga (...). Tem que ponhá com remédio pra num fica doente. Essa menina aqui nunca ficou doente, nunca teve no hospital quando ficou criança.

Eu: Todos filho a senhora enterrou?

Maria Catarina: Ahãn.

Eu: De baixo de uma árvore... como que chama essa árvore?

Maria Catarina: *Karunbãg*<sup>167</sup>.

Eu: E o umbigo? (...)

<sup>167</sup> *Bãg* é grande em Kaingang, o que nos remete à força que este procedimento confere à criança que o umbigo foi enterrado.

Edith – *kofá* casada: Aí elas cortavam, minha mãe me ensinava, vê, quando você ter os outros, que cês vão arrumar, que cês são novo ainda, corta assim: marque 3 dedos assim né, daí aqui cê corta. Amarra primeiro pra depois cortar.

Eu: E o umbigo enterrou?

Edith: Enterrou. Eu me lembro que ela enterrou dentro de casa. Fizeram a simpatia deles lá. Parece que puseram cinza primeiro no buraquinho na... aquele buraco que eles fizeram e ponhavam uns ramo, decerto era a simpatia deles né, daí enterraram.

Eu: Daí os outros filho que cê teve num enterrou daí?

Edith: Daí não. Daí eu num vi né. A gente do hospital já traz eles limpinho assim pra gente né. Eu já não vi mais o que fizeram.

Eu: Daí cê achou ruim que num deu pra enterrar ou não?

Edith: Não porque daí a gente já tava acostumado com aquilo, nós num perguntava mais porque as outra já levava pra hospital tudo né.

Eu: E daí o umbigo, que que fez com umbingo?

Cleuza – *fi* casada: Num sei, acho que jogaram (no hospital), mas diz que gente antigo punha lá dentro né.

Eu: Dentro da onde?

Cleuza: Da terra né. Tem um remédio pra ponhá assim dentro né, o imbigo da criança assim. A Balbina sabe tudo! Mas é gente antiga também ela né, daí ela sabe tudo.

(...)

Eu: Cês enterraram o umbigo dela (o pequeno)?

Cleuza: Do Mailson, do Adilson, enterremo.

Eu: Quem que enterrou?

Cleuza: A mãe do Toinho, a vó deles. Da Gleiciane eu guardava, mas daí eu num vi mais, acho que as criança já picharam né.

Eu: Que que é isso?

Cleuza: Eles perderam né. Eu guardava assim, daí eles perderam.

Eu: Num enterrou daí.

Cleuza: Só do Mailson e do Adilson né.

Eu: Enterrou no matos?

Cleuza: Eles enterraram no matos

Eu: Cê sabe por que que enterra?

Cleuza: Diz que... a Balbina sabe também, nem sei, só ela que sabe mais né, ela é gente antigo daí ela sabe né<sup>168</sup>.

Durvalina – *fi* casada: Foi minha mãe.

Eu: Sua mãe? E daí que que ela faz com o umbigo?

Durvalina: Ela põe ali embaixo da terra.

Eu: Enterra? Por que que eles enterra?

Durvalina: Diz que é assim que eles faz...

Eu: Ahã. Se num enterrar é perigoso?

Durvalina: Num sei (risos) e no hospital eles decerto jogam.

Eu: E depois que nasce o nenê que que fez com o umbigo?

Albino – *kofa* casado: O médico mesmo num sei, se o médico mesmo...

Eu: Cês num enterraram?

<sup>168</sup> Em outra ocasião posterior, Cleuza me explicou que o umbigo é enterrado de baixo de uma árvore que dá remédio do matos para a criança crescer forte.

Albino: Não, pra nós eles num manda aqui. Por que diz que as pessoas mais antigo gosta de enterrar pra ficar forte né?

Iracema: É.

Eu: Cê sabe esse negócio de enterrar umbigo, desses costumes?

Albino: Eu primeiro já via os avós... Cê tá falando assim, o esquema dos antigo. Agora dão direto no médico, num manda eles pra aldeia daí, só segura daí (...) Agora os antigo faz parto aqui na aldeia mesmo, aí eles tiram o imbigio e cortam, daí despois eles leva pro mato, com medicina junto, ponha junto lá e enterra né, no lugar. Pra criança nascer reforçado, que vai ser um trabalhador, que fica esperto, daí eles sabem já as medicina assim no mato. Agora que vem lá no hospital que ganha, agora some tudo os umbigo né, num parece mais...

Cristina – *kofá* casada: O imbigio do nenê tinha que ficar só enrolado no nenê com o braço e tudo assim. O meu piá ficou enrolado por um bom tempo. Ele, se num enrolasse ele, ele num dormia. Que ela falava que tinha que ficar durinho porque ali o imbigio era perigoso ele abrir, então daí ela enrolava bem. Deixava a criança bem durinha assim. Criança num podia pegar o nenê da gente, essas menininha nova sabe, num deixava.

Eu: E que que você falou do seu que que ela (mãe) fez com o umbigo?

Cristina: Ela levou pra enterrar num sei a onde (...) essas casinha de abelha de terra, ela moeu assim, com arruda e ponhou ali no umbiguinho depois que caiu, Daí ela ponhava uma faixa na barriga pra criança num forçar com aquele imbigão pontudo.

Eu: E como que era o negócio das costas?

Cristina: É, daí de cada banho que a gente dava, ela deitava ele de barriga pra baixo na mão dela assim e dava 3 chupo bem em frente ao imbigio, mas na costas, pra o imbigio entrar pra dentro sabe. Ela fazia isso pra ele. E sarou, ele tem o imbigio bonitinho, meu fio.

Eu: Daí ela fez isso com todos?

Cristina: Com todos.

Eu: Adriana, fala aqui no gravador o que você tinha me contado dos umbigo.

Adriana – *fi* casada: Ela enterrou

Eu: Onde?

Adriana: debaixo de uma rosa (risos)

Eu: Daí é pra ficar bonito?

Adriana: Isso.

Eu: E como é que é? Se o rato levar...?

Adriana: Ai ele fica ladrão.

Eu: Se enterrar debaixo do milho?

Adriana: Vem falar aqui tia, eu num sei (...) é o milho né, dentro do sabugo, daí a gente fura aquilo lá e coloca lá dentro e dá pro boi comer. Entendeu, daí a pessoa sabe fazer as criação, fica trabalhador. E se perder, guardar e sumir assim, daí ele fica mentiroso.

Eu: E você perdeu algum?

Janaína: Perdi dos 3. Eles são mentiroso, mas eu sei quando eles tão mentindo.

Como vimos, atualmente a placenta e o umbigo do recém-nascido não são mais enterrados como antigamente, pois os bebês nascem no hospital. No relato de Eliane sobre seu filho que nasceu na estrada, em Natingui, quando se locomovia à Ortigueira para ter o filho no hospital, o umbigo também foi levado para o hospital pela enfermeira, “para fazer exames, ver se não tinha doença”. O pedacinho de umbigo que fica no bebê até secar e cair, contudo, continua sendo enterrado em Mococa.

Quem enterra os umbigos, conforme a maior parte dos depoimentos, são as avós ou avôs da criança. O mais comum é enterrar o umbigo em baixo, no pé, ou na forquilha de uma árvore que dá “remédio do mato”, ou de uma árvore grande, forte, como a peroba ou angico (“Se enterrar de baixo da árvore perto da escola a criança vive por mais de 100 anos.” – Valdivino, referindo-se a uma árvore bem grande no centro da aldeia Mococa). É comum também enterrar o umbigo na terra juntamente com um preparado de “remédio do mato”. Outro dado recorrente, não só em Mococa, mas também na bibliografia sobre os Kaingang que trata do assunto (Oliveira, 1997:46) é que se o umbigo for perdido, a criança fica mentirosa<sup>169</sup>.

A prática de enterrar o umbigo, como já apontou Kimiye Tommasino, remonta ao simbolismo da cosmovisão kaingang, que confere um valor sagrado à terra, ao território, onde enterram seus umbigos e seus mortos. “É nesse sentido que pode-se entender porque uma terra indígena não é substituível por outra” (Tommasino, 2004:152). Uma frase de seu Augusto Gogóia, o morador mais antigo de Mococa, é pertinente aqui pra demonstrar a ligação kaingang com a terra: “Deus fez o Kaingang cor da terra e branco passou *kuprig* (cor branca)”. Pensando que para os Kaingang ter saúde é sinônimo de força (*tár*) (Oliveira, 1997:34), podemos afirmar que esta prática de enterrar o umbigo da criança situa-se dentro de um contexto de terapias preventivas para a construção da pessoa kaingang.

Os dados acima apontam para o processo social da construção de pessoa através do destino que se dá ao umbigo. O umbigo está intimamente

---

<sup>169</sup> Edith me ensinou uma simpatia para umbigo crescido: Segundo ela, quando o neném chora muito o umbigo cresce, então, quando isto acontece você procura uma figueira, faz um corte no tronco da árvore do tamanho do umbigo e tira a casca. Coloca esta casca no umbigo e aperta três vezes e volta a casca na árvore, que será amarrada com um cipó. Após três dias o umbigo diminui de tamanho. “Ai vai da fé da pessoa, porque depois a gente viu que a árvore nem era figueira mesmo, era outra lá, e deu certo”(Edith).

ligado à nova pessoa, ele ligou mãe e filho durante a gestação, produzindo condições de vida ao feto. Após o nascimento, ele retorna à terra (de onde os Kaingang surgiram e para onde se dirigirão após a morte), mas continua ligado à pessoa, pois a forma como ele é (ou não) enterrado - dentre algumas variações como podemos observar nos relatos acima - influenciarão na constituição da pessoa, dando-lhe força, beleza e outras qualidades que os parentes querem que o novo ser incorpore.

### 3.4.3 Batismo

Em Mococa encontrei práticas diversificadas que são denominadas de batismo e uma mesma criança pode ter sido batizada mais de uma vez, com padrinhos diferentes. Tive muita dificuldade de abordar a temática da nomeação, pois várias crianças possuem nome *jiji korég* e quando tentei abordar este assunto com os pais das crianças, a maioria se recusou a responder, rindo ou demonstrando uma certa irritação, o que me levou a deixar este assunto de lado na pesquisa.

O nome *jiji korég* (nome forte ou nome feio)<sup>170</sup> era atribuído às pessoas *péin*, segundo Veiga (1994). Trata-se de pessoas que ficaram doentes e receberam um nome *péin*, o qual atua na substância do seu corpo tornando-o forte. Conforme a bibliografia, indivíduos *péin* eram, muitas vezes, frutos de uniões incestuosas (filhos de pessoas das mesmas metades), e isto os tornavam fracos (não consegui encontrar informações sobre esta categoria de pessoa – *péin* - em Mococa). Assim, recebiam um nome forte para sobreviverem (era comum a presença da partícula *Gá* – terra - nestes nomes fortes – *jiji korég*). A pessoa *péin*, por ter se tornado forte e possuir as duas marcas (*Kamé* e *Kairú*) ganhava um importante papel cerimonial durante o ritual dos mortos - o *Kikikoy* - que era o de acompanhar os viúvos durante o ritual, já que outras pessoas eram mais vulneráveis aos perigos de acompanhar um parente tão próximo de alguém que acabara de morrer.

---

<sup>170</sup> Veiga (2000) faz também a diferenciação entre *jiji korég* (nome forte / nome kaingang) e *jiji hã* (nome português).

Em Mococa, os nomes *jiji korég* parecem estar associados a xingamentos ou relações jocosas (Quinteiro, 2007). Alguns se referem à criança como filhos de pais que não possuíam uniões legítimas aos olhos dos kaingang, mas isso é apenas uma suposição, pode não ser uma regra, é um assunto tabu e muito complexo em Mococa.

Não encontrei informações em campo sobre o fato do nome kaingang da pessoa pertencer a um estoque de uma metade ou outra, conforme Veiga (1994:128). Mas escutei de duas mulheres (uma que morava em Apucarantina) que o nome da pessoa é como um reflexo de sua personalidade ou características físicas, pois influi na substância do corpo da pessoa, ou seja, as propriedades associadas a um nome são “encorporadas” por quem o recebeu (Veiga, 1994; Jaenisch, 2010).

Conforme os dados de Mococa, a maioria dos nomes kaingang que não são *jiji korég* são nomes de algum elemento da natureza: um bicho ou uma planta do mato, como: Cumí (mandioca que nasce no mato, não na roça), Maféi (flor de jabuticaba), Koféi (banana do brejo); um fenômeno natural como: Krónhō (neblina); Gariksháin, “na língua é assim uma trança que os índios faziam, mas faz tempo, agora num faz mais”(Edith – *kofá* casada); Dô (revólver) e ainda outros nomes que parecem não ter significado, como por exemplo: “lokã, é um nome indígena que tem lá no Apucarantina, a menina tem né. Daí era bonito pra mim, daí eu ponhei nela”(Cleuza falando do nome da sua filha). Não existe uma regra sobre a pessoa que escolhe o nome da criança: pode ser o pai, a mãe, avó, avô, padrinho, etc.

Também não encontrei muitas informações sobre a temática das almas e espíritos que uma mesma pessoa pode ter. Conforme o interlocutor de Oliveira, o kaingang Fokâe, “Cada pessoa tem um espírito (*kuprig*) e duas almas (*kãnhmég*)”(Oliveira, 1997:45). Por inabilidade da minha parte e/ou por diferenças nas concepções sobre almas e espíritos dos atuais Kaingang de Mococa, não consegui confirmar esta informação. Alguns interlocutores afirmaram-me que a pessoa tinha dois *kuprig*, outros, apenas um, mas todos foram unânimes em me confirmar (às vezes sem muita certeza) que quando a criança ainda está no ventre materno ela já tem *kuprig* (espírito), o que me leva a concluir que ela já é uma pessoa. Assim, a nomenclatura não é um pré-requisito para que a pessoa adquira uma alma entre os Kaingang de Mococa. A

nominação e o batismo também não apareceram intimamente relacionados (como em Veiga, 1994 e Sacchi, 1999), já que antes do(s) batismo(s), a criança já foi nomeada com o nome português e kaingang para ser registrada, de modo, também, que a mãe consiga os direitos advindos do auxílio maternidade prestado pelo governo federal.

Em Mococa, a valor do batismo parece estar mais ligado à contração de laços de parentesco entre os compadres e comadres e também com a construção da pessoa do bebê enfatizando a corporalidade, pois durante os batismos kaingang de Mococa, os padrinhos dão um banho de “remédio do mato” na criança que lhe atribui habilidades físicas, intelectuais e valores apreciados pela ética e pela estética kaingang. “O batismo deixa mais forte” (Albino).

A escolha dos padrinhos parece voltar-se para a contração de novos laços de afinidade, ou seja, os parentes consangüíneos não são padrinhos preferenciais. Existem exceções entretanto, principalmente quando este parente é um avô e uma avó que sabe fazer o batismo kaingang com os “remédios do mato”. Seu Salvador afirmou ser padrinho, juntamente com sua esposa, Dona Maria, de muitas das crianças de Mococa.

Porque talvez você ganha nenê né, então ocê fala assim pra mim: Seu Salvador, você quer batizá o nenê? Daí nois vai batizá, né. Mas só que daí nós têm que escoliê, remédio do mato daí, tamém, pra nós dá banho pro teu nenê, né. Daí... oi, esse aqui tamém é meu afiado aí! Eu tenho muitos cumpadre por aqui! Tem muitos afiado, com neto já tenho. Oi, a fia do João, né, ela tinha... ela ganhô nenê né, daí ela me chama: ô véio, venha batizá meu fio pra mim, a do muié do Aparecido... Ói, eu tenho que corrê no mato pra arrumá remédio do mato pra mim batiza ele, né, pra ele crescer né, ficar forte. (Seu Salvador – *kofá* casado).

Os Kaingang de Mococa têm laços de compadrio com muitos não-índios que moram nas proximidades desta Terra Indígena, como também com outros Kaingang que habitam outras Terras Indígenas, principalmente as localizadas na bacia do rio Tibagi. Negar um pedido de batismo a uma criança é uma falta grave e para se regenerar, a pessoa tem que “pedir sete batismos” (Edith – *kofá* casada). Outro detalhe interessante que escutei é que o filho de Miriam, que já passou por dois batizados diferentes em casa, também iria ser batizado na igreja por sua cunhada, Edilene. Porém o batizado tinha que ser num futuro próximo, pois como Edilene estava grávida, ela não podia batizar seu sobrinho,

só depois que nascesse seu nenê, porque do contrário, havia o risco de uma das crianças falecerem.

Existe uma igreja católica na aldeia, mas a presença de padre é raríssima, o que dificulta o acontecimento de batizados. Quando aparece um padre, muitas famílias batizam vários de seus filhos ao mesmo tempo. Batizam também quando vão a uma localidade que tenha uma igreja.

Presenciei dois batizados em Mococa, os dois em casa. Foram dois batizados diferentes, um nomeado como batizado “de índio” e outro “de branco”. Este último não pode ser feito por famílias crentes, pois é um batizado católico feito em casa, sem a presença do padre, somente com os pais e os padrinhos. Conforme pude observar o “batismo de branco”, o padrinho segurou a criança no colo, enquanto a madrinha, que segurava um prato com água e um raminho de folhas<sup>171</sup> nas mãos, fazia o sinal da cruz na testa e no peito do bebê com o raminho molhado dizendo as preces do pai nosso, ave Maria, o credo e: “eu te batizo (e o nome da criança).” Após o batismo, pais e padrinhos apertaram as mãos, chamaram-se de compadres, comadres, tomaram um café com bolacha e me pediram para bater retratos. Este batismo foi realizado na casa dos padrinhos, Janaína e Zé Carlos, o casal que me hospedou em Mococa. Os demais relatos que escutei sobre os batismos feitos em casa foram muito semelhantes ao ritual que pude observar.



Fotos 64 e 65: Batismo de Krônho.

---

<sup>171</sup> Alguns relatos mencionaram que o raminho do batismo era de arruda.



O outro batismo que pude presenciar foi o chamado “batismo de índio”. Algumas pessoas dizem que este é o “primeiro banho” do bebê, mas o que eu vi, foi dado após o vigésimo dia de nascimento da criança, que passou 16 dias na TI Queimadas, com a mãe e pai na casa da irmã de sua mãe. Pelo que conversei com algumas mulheres interlocutoras, este batismo poderia constituir o “primeiro banho” do bebê quando o parto era feito em casa. Em regra, os padrinhos FORAM um casal, marido e mulher, mas neste caso eram três: Dona Maria Catarina, seu marido Raul e sua filha solteira Angelita<sup>172</sup>.



Foto 66 e 67: Batismo de Gauã.

<sup>172</sup> Dona Maria Catarina tem outras filhas e filhos, mas está ensinando Angelita sobre os segredos dos “remédios do mato” que ela conhece. Angelita é a filha que mais se interessa por este assunto e que acompanha a mãe e pai em suas idas ao mato.

Quando cheguei, o batismo já tinha se iniciado. Pedi licença e os pais, que estavam na sala, assim como os padrinhos que estavam no quarto com o bebê e algumas outras crianças observando, não se opuseram à minha presença. Perguntei se podia fotografar e eles consentiram. A recém-nascida estava sendo banhada dentro de uma bacia com água fervida com “remédio do mato”. Dona Maria segurava a neném e Angelita jogava água com uma caneca com “remédio do mato” masserado. Esta planta da caneca foi esfregada nas mãos e pés da neném e Dona Maria Catarina me disse naquele momento que era para a menina “saber fazer as coisas”. Passou um pouco da água da bacia na boquinha da neném e disse que era para ela “aprender a falar bem”. Após o banho, Tânia, a neném, foi enrolada em uma toalha, os padrinhos apertaram as mãos, se cumprimentaram de compadres e comadres e sentaram para conversar bebendo um suco que o dono da casa (o pai da criança batizada) ofereceu. Dona Maria Catarina entregou um pacote de sabão em pó para a mãe da menina, enquanto Angelita vestia Tânia. Ficaram mais de meia hora conversando em kaingang e depois foram embora. Em outros momentos, Dona Maria falou-me mais sobre este batismo com “remédio do mato”: “Dá banho com folha de remédio do mato pra não ficar doente. Pede pra Deus pra ele ficar bom. (...) Passa remédio nas juntas do nené. (...) Se não sabe rezar, faz batismo só com remédio do mato. (...) A criança nasce e vem com pecado da mãe, do pai, daí batiza pra tirar o pecado. Dá banho com água morna...” (Maria Catarina).<sup>173</sup>

Nos últimos tempos, muitas pessoas tornaram-se crentes e foram batizadas pelo pastor (que às vezes vai a Mococa<sup>174</sup>) no rio Mococa. Conforme relatos, o pastor e a pessoa que vai ser batizada ficam dentro da água e ela é mergulhada da cabeça aos pés pelo pastor, que realiza uma oração, fala algumas palavras e batiza o novo crente. Contudo, não existe batismo de bebês na igreja dos crentes, pois apenas a partir dos 12 anos de idade que

<sup>173</sup> Dona Balbina me disse que quando eu tivesse o meu filho, eu poderia levá-lo para ela dar este banho de “remédio do mato” a fim de que ele crescesse forte.

<sup>174</sup> Segundo relato, o nome de um pastor é Ribamar e “parece que ele é lá dos Estados Unidos”.

uma pessoa pode ser batizada - “que ela é apresentada para Deus” -, porque considera-se que somente com determinada idade a pessoa pode ter consciência de que quer ou não tornar-se crente e aceitar “a Palavra”. Em Mococa, as crianças crentes não são batizadas na Igreja católica ou em casa, no batismo católico. Entretanto, a maioria dos recém-nascidos, filhos de crentes ou não, tomam este banho de “remédio do mato”, que é chamado por muitas pessoas como “batismo de índio”.

Escutei também outras narrativas sobre o batismo da Água Santa (também mencionado por Sacchi, 1999:87) que foram realizados na TI Queimadas, também localizada em Ortigueira. Em Queimadas existe uma fonte de São João Maria e esta água é considerada santa, utilizada em batizados e também para curar doenças.<sup>175</sup> Segundo Dona Maria Catarina, “São João Maria foi um companheiro de Deus que andava por aí e tomou água nesta fonte, daí a água virou remédio”. Há uma cruz grande em cima desta fonte em Queimadas, mas em Mococa não existe mina de Água Santa. Segundo Mirian (*fi casada*), seu filho foi batizado em casa, em Queimadas, com a água desta mina. Esta moça também disse que existe outros tipos de batismos, como por exemplo, o “batismo do fogo”, que o padrinho tem que pular a fogueira com o neném no colo.

#### **3.4.4 Outros processos de construção do corpo: terapias preventivas e curativas**

O banho de “remédio do mato”, também conhecido em Mococa como “batismo kaingang”, é uma das manipulações envolvendo plantas medicinais para a construção dos corpos dos bebês mais comum atualmente, mas não é a única. Práticas semelhantes podem ser empreendidas em uma pessoa por outra em qualquer idade, fazendo com que atributos externos, como “remédios do mato” sejam “encorporados” pelos corpos, passando a fazer parte dos mesmos (Veiga, 2000:218; Jaenisch, 2010). Segundo Veiga (2000:219), é preciso falar com os “remédios do mato” para eles transmitirem suas

---

<sup>175</sup> A cura espiritual através da religião “dos crentes” também foi mencionada em Mococa.

qualidades aos seres humanos. Seguem abaixo outros dados etnográficos de Mococa sobre “remédios do mato” que são passados nos corpos e que contribuem na construção das pessoas kaingang.

Seu Gogóia conta que levava o neném no mato e passava um cipó queimado (como carvão), para criança “criar força”. O uso de pau queimado como “remédio do mato” também foi-me relatado e demonstrado por Dona Maria Catarina (*kofá* casada), que afirmou que pode passar no neném e que também estava passando todos os dias em seu filho mais novo, de aproximadamente 15 anos, para ele ficar forte, trabalhador e não se machucar jogando futebol. Ela me mostrou o pedaço de pau queimado (*penãwanpé*) e demonstrou em mim como ela faz com seu filho, confirmando dados bibliográficos de Tommasino (1995) de que esse carvão é passado nas “juntas” (forma como os Kaingang se referem em português às articulações do corpo) dos corpos. “Passo de noite nele né, daí ele dorme”. Sobre este assunto, ela comentou que os antigos passavam muito mais “remédios do mato” nos corpos do que hoje.

Um jovem casado também contou-me sobre várias práticas terapêuticas curativas e preventivas que empreendeu nos corpos de seus filhos. Passou peixe na boca do menino quando ele estava com sapinho, “daí não saiu mais feridinha na boca dele”. Passou peixe na boca de sua filha para ela poder mamar no peito de sua mulher. Passou um cipó chamado “mão de ratinho” (*katinguiné*) nas mãos de seu filho para ele ser um bom goleiro (e parece que o resultado foi positivo, pois o menino de 14 anos é ótimo e joga no time dos adultos em todos os campeonatos com times de fora).

Os parentes de uma mulher casada, que moram em Queimadas, realizaram diversas ações terapêuticas no filho dela. Deram banho com “remédio do mato” para brotoeja, para “caminhar logo e ficar firme”, passaram banha de quati no corpo do bebê pra nascer bastante cabelo e colocaram uma gralha perto boca da criança para ela falar logo (ele começou a falar desde 1 ano de idade). Quando o filho dela tinha 20 dias de idade, seu irmão levou-o ao mato, perto do rio, e passou “remédio do mato” no corpo todo dele - “ele voltou todo verdinho” - para o menino “ficar forte e bom de briga”, o que também nos remete ao *ethos* guerreiro dos Kaingang.

O tio dela (da nora) é desses índios antigo né. Diz que passaram muita coisa, diz que saíram com o nenê, deixaram ele tudo verdinho assim, passaram nos braços dele, nas perna dele tudo. Eu num sei que que era, mas daí meu pai falou que é pra ele ficar firme, pra ele num cair fácil. Aí esse aí, Deus me livre! Quando a gente vê, tá lá nos gaio dos pau (risos)” (*Kofafi casada* ).

Quando conversamos sobre este assunto, outra *fi* também lembrou de outro cuidado que pode ser tomado com o bebê, que é “dar banho nele na casca de um tatu para ele fugir rápido das brigas, que nem tatu”. Uma *kofá* também contou um pouco de sua experiência sobre este tema:

Eu: Você num passou nenhum remédio assim pra ficar forte, no corpinho dos nenê?

*Kofafi casada*: Tem um espinho que esses dias eu vi indo lá pra Natingui. É um espinho desse tamanho assim, pontudão. É bico de pato, acho? Que sempre dá na beira das estrada assim? Aquele lá passa na criança pra criança ficar forte, num quebrar, num se machucar

Eu: Passa no banho assim?

*Kofafi*: Num sei, faz brasa, as brasa cê mói assim e passa na cabeça dele e fala umas palavra assim, daí passa nas junta, no cabelo, lava o cabelo que a criança fica forte. Aí daí a mãe falava assim, se ele levar uma paulada num parte, se ele cair, num machuca, num tem dor. Minha mãe fez tanta coisa pro meu piá. Ela cuidou bem dele que era o primeiro neto homem né. Na verdade era o segundo neto dela né, que a [...] é a primeira neta. A outra vó dele também fazia, só que eu num sei o que que ela fazia que ela levava ele pro mato, mas isso ele já tinha uns 6 meses sabe. Ela levava ele peladinho lá pro mato. Quando ele chegava você só via os sinal dos mato assim. O que que ela tinha feito eu num sei, mas ela fez muita coisa.

Além das terapias preventivas, existem também uma série de terapias curativas específicas para doenças de bebês as quais também auxiliam na construção de um corpo saudável, forte. As doenças mais citadas foram “amarelão”, “quebrante”, “susto” e o “mal de sete dias”.

Eu: E você passou algum remédio do mato no corpinho do nenê assim, não?

*Fi casada*: Pra num dar amarelão, né, que eles falam que a criança fica meio amarela quando nasce, eu dava banho com picão. Daí pra num pegar coceira, essas coisas, eu dava banho com umas florzinha, esqueci o nome daquele remédio, umas florzinha roxa que tem que dar misturado com picão. Daí folha de mandioca também é bom pra banho, pra num dar coceira.

Eu: Essas florzinha roxa é umas que tem por ai pequenininha?

*Fi*: Ahan. Ai dava banho, misturava com o picão e dava banho.

Eu: Pra amarelão e pra coceira, ou pra coceira só?

*Fi*: Os dois. O picão é mais pra amarelão né. Daí além de você dar banho, você dá um golinho né.

Segundo algumas mulheres, a causa do “amarelão” é o uso de roupa amarela no recém nascido. “Só depois de uns 15 dias que pode por roupa amarela” (*fi casada*). Se o neném é muito exposto à luz também pode contrair “amarelão”. O remédio é banho de picão e/ou folha de mandioca. As folhas de marcelinha também podem ser cozidas com o picão. Uma *kofá* citou o banho com folha de lima para curar “amarelão”. “O branco dos zóio fica bem amarelo, daí cozinha as folha e dá banho”.

O “quebrante” é causado principalmente pelo “olho gordo”. “Quebrante pega porque as pessoas ficam achando o neném bonito” (*fi casada*). O neném fica se retorcendo, chora muito, as fezes ficam moles e verdes. Para curar, algumas mulheres citaram “banho de quebranteiro”, banho de folha de laranja lima ou benzer<sup>176</sup>.

O “susto” pode ser causado por lombrigas e também por um susto que a criança tomou com galinhas, cachorros ou outro animal, brigas dos pais, ou ainda por ter sido deixada chorando de noite. Qualquer tipo de medo que a criança passe pode deixá-la “assustada”. A *kofá* dona Balbina disse que “não deixa a criança assustar, mas se assustar dá açúcar que deixa a criança tranqüila”. “Se deixa nenê chorar de noite dá dor de garganta, cabeça, cresce umbigo se chorar bastante. A mãe tem que dar o peito e o pai acende a luz. Os antigo faziam fogo de nó de pinheiro. No escuro chorando é perigoso nenê assustar” (Maria Catarina – *kofá casada*). O “susto” também foi mencionado como “doença de lombriga”, “as lombrigas ficam alvoroçadas” (*fi casada*). Os sintomas são vômito, febre, diarreia, dor de barriga e a criança fica triste, não come direito. Os remédios mencionados foram chá de hortelã<sup>177</sup>, banho de erva-de-santa-maria, benzimento e ainda, remédio de farmácia.

O “mal de sete dias” também é muito conhecido pelas mães, que buscam se prevenir tomando alguns cuidados com seus filhos recém nascidos. Durante os primeiros sete dias de vida de um bebê, mas principalmente durante o sétimo dia, as mães não podem tirá-lo de casa, não expõem o bebê

---

<sup>176</sup> Atualmente não existem benzedeadas em Mococa, mas algumas pessoas frequentam o curandeiro fóg “Zé do Fogo” que habita próximo à Terra Indígena.

<sup>177</sup> É comum mulheres plantarem ao redor de suas casas algumas plantas que são usadas como remédio do mato como a hortelã, que também pode ser usada contra vermes em adultos, a erva—doce, usada para dor de barriga em crianças e gripe em adultos, guiné, para reumatismo, entre outras.

ao sol, nem ao sereno e principalmente ao vento, para não “pegar ar no umbigo, que deixa a cara da criança roxa e ela pode até morrer”. Visitas também são proibidas no sétimo dia para evitar a exposição da criança à qualquer luz ou vento mais forte. Apenas no oitavo dia de vida que a criança pode sair para fora de casa. Eliane disse que sua mãe falava para ela sobre esses perigos e esses cuidados do “mal de sete dias”, mas que um *kuiã* de Queimadas disse o contrário: “que no sétimo dia não podia guardar o neném, tinha que levá-lo em três casas diferentes pra ele não ficar doente”. Então, Eliane fez isso com seu último filho.<sup>178</sup>

\*\*\*

Esta etnografia sobre o sistema de parto em Mococa demonstrou os eventos ligados à reprodução como expressivos marcadores de gênero (Belaunde, 2005). A agência feminina está diretamente ligada ao sistema reprodutivo e de modo mais amplo à reprodução social, afirmando a centralidade das mulheres (assim como dos homens) entre os Kaingang.

Pensar sobre o corpo, a pessoa e a saúde dentro do sistema de parto propiciou uma compreensão sobre a sociabilidade entre os Kaingang em seu ambiente cotidiano. Assim, aprendemos um pouco mais sobre a ética e a estética do viver-bem que envolve afetos, cuidados, consanguinidade, consubstancialidade, coresidência e comensalidade na criação de vínculos sociais e na produção de parentes.

---

<sup>178</sup> Segundo Vanessa, que realizou curso de técnico em enfermagem, disse que aprendeu que a doença dos sete dias era devido ao tétano, muito comum quando cortavam os umbigos das crianças sem esterilização. O tétano demorava uma média de sete dias pra matar as crianças e isto deu nome à doença.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Encerro esta dissertação ressaltando os pontos de aproximação com o dualismo assimétrico e complementar kaingang que a etnografia permitiu-me visualizar melhor. Primeiramente destaco a questão de gênero, que pode ser apreciada por alguns ângulos diferentes.

O padrão de residência matrilocal entre os Kaingang presente em Mococa propicia a constituição de grupos de gênero feminino marcados pelas relações de solidariedade entre as mulheres consanguíneas (*kaitkós*). Por outro lado (apesar deste não ser o assunto abordado pelo presente trabalho, mas que constitui um fato social entre os Kaingang), entre os homens as associações características são entre os afins, entre os *iambrés*, seja entre os cunhados (que se constituem em companheiros preferenciais), seja entre sogro e genro (onde a assimetria do dualismo kaingang torna-se mais presente).

O dualismo assimétrico e complementar também permeia as relações entre os gêneros, já que a oposição bem marcada entre as “pessoas generizadas”, assim como a complementariedade entre elas existe tanto dentro da família nuclear (por exemplo, na relação entre os cônjuges) como em nível mais amplo da comunidade. Vale ressaltar que a assimetria de poder entre marido e mulher varia na medida em que ela está próxima de suas parentes consanguíneas. Isto é, as relações nas quais o marido possui maior autoridade que ou sobre sua esposa se enfraquecem na medida em que a mulher está próxima e pode contar com o apoio de seu grupo corporado de gênero.

O processo de construção da pessoa kaingang, que se inicia no processo de parto e se estende pelo decorrer da vida, implica na inscrição de diferenças de gênero formando adultos completos (isto é, que adquiriram as agências masculinas e femininas) através dos cuidados prestados pelos parentes.

“O filho é o diploma do índio”. Esta frase da Kaingang moradora de Mococa chamada Janaína expressa que a pessoa torna-se adulta quando ela está pronta para iniciar o processo de uma nova vida junto com seu marido ou mulher e toda a família, que vão cuidar de construir uma nova pessoa, dando



continuidade ao ciclo de vida entre os Kaingang. Seguindo este raciocínio, podemos pensar os Kaingang de Mococa conforme a ideia de Overing (1999) de “culturas gerativas” (adaptada da noção de “culturas performativas” de Sahlins), que enfatiza as ações dos parentes na construção de corpos de parentes, isto é, a construção coletiva de corpos coletivos (Coelho de Souza, 2002 *apud* Jaenisch, 2010:163).

A construção da pessoa kaingang entretanto, não se restringe à agência dos parentes. Há uma busca de relações com os outros - o “abrir-se para os outros”, que Lévi-Strauss apontou como característica dos ameríndios (1993) –, sejam estes “outros” humanos (como por exemplo os padrinhos de batismo) ou não-humanos com agência - como “remédios do mato” ou nomes, conforme Jaenisch (2010: 133 e 138) – que são incorporados e colaboram com o processo de construção da pessoa em Mococa. Sob esta perspectiva, as mães, as irmãs da mãe e as avós aparecem como a “alteridade bem próxima” (Jaenisch, 2010:156) que contribui intensiva e continuamente na produção dos corpos de parentes.

Esta pesquisa também possibilitou enxergar o dualismo kaingang com relação ao *ethos* de Kaingang *jug jug* (bravos) qua marca as relações entre afins, com o distante – quanto mais distante, mais bravo - , com os de fora; em contraposição ao *ethos* tranquilo que deve estar presente entre a família nuclear (podemos incluir também a família extensa, preferencialmente a matrilocal) durante o processo de parto.

No sistema de parto, o dualismo dialético entre o novo e o antigo, entre o *uri* e o *wãxi* (Tommasino, 2000), entre o parto feito no hospital e o parto feito na aldeia, entre os setores de saúde profissional e o tradicional e familiar estão em constante negociação na construção do processo de parto e também na construção da pessoa.

Pensando na contribuição para a construção de políticas de atenção médica diferenciadas conforme prevê a legislação, mas que na prática são constatados vários entraves para a sua efetivação, este trabalho buscou mostrar um pouco sobre as representações de saúde, mais especificamente sobre as concepções e práticas dos Kaingang de Mococa relacionadas ao sistema de parto. Acredito que a busca por políticas de saúde de fato diferenciadas necessitam levar em conta o contexto de intermedialidade

presente em Mococa e pensar o conceito de medicina tradicional por uma lógica kaingang, de forma ampliada e dinâmica, para que uma relação dialógica entre os diferentes setores de saúde atuantes nesta comunidade seja possível.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:**

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Análise antropológica das igrejas cristãs Kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo.** Tese de Doutorado. Florianópolis: UFSC, 2004.

BALDUS, Herbert. **Ensaio de etnologia brasileira.** São Paulo/Brasília: Companhia Editora Nacional / Instituto Nacional do Livro, 1979 (1937).

BAMBERGER, Joan. "O mito do matriarcado: Por que os homens dominam as sociedades primitivas?". In: **A mulher, a cultura e a sociedade.** Org.: ROSALDO, Michelle Zimbalist; LAMPHERE, Louise. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

BELAUNDE, Luisa Elvira. **El recuerdo de Luna: Género, sangre y memoria entre los pueblos amazônicos.** Lima: Universidade Nacional Mayor de San Marcos, 2005.

BORBA, Telêmaco. **Actualidade Indígena.** Curitiba: Tip. e Lit. A Vapor Impressora Paranaense, 1908.

BUCHILLET, Dominique. "A Antropologia da doença e os sistemas oficiais de saúde". In: BUCHILLET, D. (org.) **Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia.** Belém: CEJUP, 1991.

\_\_\_\_\_. "Cultura e saúde pública: reflexões sobre o Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro". In: **Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa.** Org: Langdon, E. e Garnelo, L.. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ ABA, 2004.

CARDOSO, Marina Denise. "O contexto xinguano de incorporação de projetos e ações em saúde". In: **Medicina tradicional indígena em contextos.** Anais da I Reunião de monitoramento. Brasília: Ministério da Saúde; Fundação Nacional da Saúde, 2007.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os mortos e os outros.** São Paulo: Hucitec, 1978.

\_\_\_\_\_. "Política indigenista no século XIX". In: **História dos Índios no Brasil.** Org. Carneiro da Cunha, M.. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1998.

CASÃO, Carolina Dias Cunha. **Produção e reprodução cultural na Terra Indígena Mococa: Os Kaingang e suas relações com a natureza.** Monografia de Especialização em Ensino de Sociologia. Londrina: UEL, 2007.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1990.

COLLIER, Jane e ROSALDO, Michele. "Politics and gender in simple society". In: **Sexual meanings, the cultural construction of gender and sexuality**. Cambridge University Press, 1981.

DA MATTA, Roberto. **Um mundo dividido**. Petrópolis: Editora Vozes, 1976.

\_\_\_\_\_. **Relativizando: Uma introdução à Antropologia Social**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

D'ANGELIS, Wilmar. "MABILDE E SEUS "APONTAMENTOS" SOBRE OS COROADOS SELVAGENS: tentando separar informação de mistificação e preconceitos". 25ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Goiânia, 11 a 14 de junho de 2006.

DESCOLA, Philippe. **La selva culta: Simbolismo y práxis em la ecología de los Achuar..** Quito : Ed. Abya Yala, 1989.

DIHL, Eliana Elisabeth. **Entendimentos, práticas e contextos sociopolíticos do uso de medicamentos entre os Kaingang (Terra Indígena Xapecó, Santa Catarina, Brasil)**. Tese de Doutorado. Escola Nacional de Saúde Pública: Rio de Janeiro, 2001.

FASSHEBER, José Ronaldo Mendonça. **Saúde e políticas de saúde entre os Kaingang de Palmas/PR**. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC, 1998.

\_\_\_\_\_. **Etno-desporto indígena: A antropologia social e o campo entre os Kaingang**. Brasília / Ministério do Esporte / 1º. Prêmio Brasil de Esporte e Lazer de Inclusão Social, 2010.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis: História, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: EDUSP, 2001.

FERNANDES, Ricardo Cid. **Autoridade política kaingang: Um estudo sobre a construção da legitimidade política entre os Kaingang de Palmas / Paraná**. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC, 1998.

FERNANDES, Ricardo Cid. **Política e Parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2003.

FERNANDES, R., SACCHI, A. e ALMEIDA, L.. "Casa e Ritual: um estudo sobre os papéis de gênero na construção da sociabilidade Kaingang". 1999.

FILIPIN, Christina Christoforo da Silva; FILIPIN, Rafael Ferreira. "Kaingang: Tis do Paraná são ameaçadas pela UHE Mauá". In: **Povos Indígenas no Brasil**

**2006/2010.** Orgs.: RICARDO, C.A.; RICARDO, F. Editora: Instituto Socioambiental, 2011.

FLEISCHER, Soraya Resende. **Parteiras, buchudas e aperreios. Uma etnografia do atendimento obstétrico não oficial na cidade de Melgaço, Pará.** Tese de Doutorado. UFRS: Porto Alegre, 2007.

FOLLÉR, Máj-Lis. “Intermedicalidade: a zona de contato criada por povos indígenas e profissionais de saúde”. In: **Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa.** Org: Langdon, E. e Garnelo, L.. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ ABA, 2004.

GARNELO, Luiza. **Poder, hierarquia e reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa.** Rio de Janeiro. FIOCRUZ, 2003.

GIL, Laura Pérez. “Possibilidades de articulação entre os sistemas de parto tradicionais indígenas e o sistema oficial de saúde do Alto Juruá. In: **Medicina tradicional Indígena em contextos.** Anais da I Reunião de monitoramento. Brasília: Ministério da Saúde; Fundação Nacional da Saúde, 2007.

GODELIER, Maurice.. “Excedente econômico e exploração”. In.: Edgar Assis Carvalho (org.) e Florestan Fernandes (coordenador). **Godelier – Antropologia.** São Paulo: Editora Ática, 1981.

\_\_\_\_\_. **O enigma do dom.** Trad.: Eliana Aguiar. Rio de Janeiro : Ed. Civilização Brasileira, 2001.

GOW, Peter. “The Perverse Child: desire in a native Amazonian economy.” *Man*, v. 24, n. 4, p. 567-82. 1989.

\_\_\_\_\_. “O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro”. *Mana*. V. 3, n. 2. Rio de Janeiro, out. de 1997. *versão impressa* ISSN 0104-9313

GREENE, Shane. “The shaman’s needle: development, shamanic agency, and intermediality in Aguaruna lands, Peru”. *American ethnologist* 25(4):634-658, 1998.

HAVERROTH, Mocacir. **Kaingang: Um Estudo Etnobotânico. O uso e a classificação das plantas na Área Indígena Xapeco (oeste de SC).** Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC, 1997.

HELM, Cecilia M. Vieira. **O índio camponês assalariado em Londrina: relações de trabalho e identidade étnica.** Tese ao concurso de Prof. Titular. Mimeo. Curitiba, UFPR, 1977.

JAENISCH, Damiana Bragalda. **A arte kaingang da produção de objetos, corpos e pessoas: Imagens de relações nos territórios das Bacias do Lago Guaíba e Rio dos Sinos.** Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: UFRS, 2010.

KELLY, José Antonio. "Notas para uma teoria do 'virar branco'". *Mana*. 11(1): 201-234, 2005.

KLEINMAN, A. "Concepts and a model for the comparison of medical systems as cultural systems". *Social Science & Medicine*, 12, pp.85 – 93. 1978.

\_\_\_\_\_. **Patients and healers in the context of Culture**. Berkeley, University of California press. 1980.

LANGDON, Esther Jean. "Uma avaliação crítica da atenção diferenciada e a colaboração entre antropologia e profissionais de saúde." In: **Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. Org: Langdon, E. e Garnelo, L.. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ ABA, 2004.

\_\_\_\_\_. "Problematizando os Projetos de Medicina Tradicional Indígena". In: **Medicina tradicional Indígena em contextos**. Anais da I Reunião de monitoramento. Brasília: Ministério da Saúde; Fundação Nacional da Saúde, 2007.

LEA, Vanessa Rosemary. **Nomes e nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza**. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro: Museu Nacional / UFRJ, 1986.

\_\_\_\_\_. "Gênero Feminino Mebengokrê (Kaiapó): Desvelando representações desgastadas". *Cadernos Pagu* (3). Campinas: Unicamp, 1994.

\_\_\_\_\_. "Desnaturalizando gênero na sociedade M~e Bengokrê. *Revista Estudos Feministas*, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

MELATTI, Delvair Montagner. **Aspectos da organização social do Kaingáng paulistas**. Brasília: FUNAI, 1976.

MARX, Karl. **Para a crítica da economia política**. In: *Os pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999 [1857].

MCCALLUM, Cecilia. "O corpo que sabe - Da epistemologia Kaxinawá para uma antropologia médica das Terras Baixas Sul-Americanas", In: Paulo César Alves e Miriam Cristina Rabelo (eds.), **Antropologia da saúde. Traçando Identidade e Explorando Fronteiras**, pp. 215-245. Rio de Janeiro: Fiocruz/ Relume Dumará. 1998.

\_\_\_\_\_. "Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá". *Revista Estudos Feministas*. (1). 1999.

MOTA, Lúcio Tadeu. **As guerras dos índios Kaingang: a história épica dos índios kaingang no Paraná (1769 – 1924)**. Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 1994.

\_\_\_\_\_. **O aço, a cruz e a terra: índios e brancos no Paraná provincial (1853 – 1889)**. Campo de Assis SP, UNESP, 1998.

MURPHY, Yolanda, and Robert Murphy. **Women of the Forest**. New York: Columbia University Press. 1974.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e Indigenismo: Sobre os Kaingang, os Ofaie-Xavante e os Índios do Para**. Campinas: Ed. Unicamp, 1993 (1913).

OLIVEIRA, Maria Conceição. **Os especialistas Kaingang e os seres da natureza: curadores da Aldeia Xapecó – Oeste de Santa Catarina**. Florianópolis: FCC, 1996. RAMOS, A. **Hierarquia e Simbiose: Relações intertribais no Brasil**. São Paulo: Hucitec/Brasília: INL. 1997.

OLIVEIRA, Marlene de. **Da Taquara ao Cesto: A Arte Gráfica Kaingang**. Monografia de Especialização, UEL, Londrina, 1996.

ORTNER, Sherry B. . “Esta a Mulher para o Homem assim como a Natureza para a Cultura?” In: **A mulher, a cultura e a sociedade**. Org.: ROSALDO, Michelle Zimbalist; LAMPHERE, Louise. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

OVERING, Joanna. “Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica”. *Mana*. V. 5, N.1. Rio de Janeiro, abril, 1999. *Print Version* ISSN 0104 – 9313.

PIRES, Maria Lígia e RAMOS, Alcida. “Bugre ou índio: Guarani e Kaingang no Paraná”. In: Ramos, A., **Hierarquia e Simbiose: Relações Intertribais no Brasil**. São Paulo: Hucitec/Brasília: INL, 1980.

POURCHET, Maria Júlia. **Ensaio e Pesquisas Kaingang: antropologia física, anticoncepcional e ação indigenista**. São Paulo: Editora Ática, 1983.

PRESS, I. “Problems in the definition and classification of medical systems”. *Social Science and Medicine*, 14B (1): 45-57, 1980.

QUINTEIRO, Cristiane Thaís. **Os Kaingang da Terra Indígena Mococa: casamento e reciprocidade entre as comunidades kaingang da Bacia do Tibagi**. Monografia de Especialização em Ensino de Sociologia. Londrina: UEL, 2007.

RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades indígenas**. Série Princípios. Editora Ática, 1986.

RAMOS, Luciana Maria de Moura. **VENH JYKRE e KE HA HAN KE: Permanência e Mudança do Sistema Jurídico dos Kaingang no Tibagi**. Tese de doutorado. Programa de pós-graduação em antropologia social da Universidade de Brasília. Brasília, 2008.

ROCHA, Cinthia Creatini da. **Adoecer e curar: processos da sociabilidade kaingang**. Dissertação de mestrado. Florianópolis: UFSC, 2005.

ROMEU, Ulla Macedo. “A Dona do Corpo: Um olhar sobre a reprodução entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, Bahia”. s/d

ROSA, Patrícia Carvalho. “A noção de pessoa e a construção de corpos kaingang na sociedade contemporânea”. *Espaço Ameríndio*. Porto Alegre, v. 2, n. 1, p. 15 – 43, jan./jun. 2008.

ROSA, Rogério Réus Gonçalves da. “**Os Kujà são diferentes: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena do Votouro**”. Tese de Doutorado. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005.

SACCHI, Ângela Célia. **Antropologia de gênero e etnologia kaingang: uma introdução ao estudo de gênero na Área Indígena Mangueirinha/Paraná**. Dissertação de mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1999.

SAHLINS, Marshall D. **Sociedades tribais**. Trad. Yvonne Maggie Alves Velho. Rio de Janeiro : Zahar Editores, 1974.

\_\_\_\_\_. “A primeira sociedade da afluência”. In.: Edgar Assis Carvalho (org.). **Antropologia econômica**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas LTDA, 1978.

\_\_\_\_\_. **Ilhas da história**. Trad. : Bárbara Sette.. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 1992.

\_\_\_\_\_. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em extinção (parte I)”. *Mana*. 3(1):41-73, 1997.

\_\_\_\_\_. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em extinção (parte II)”. *Mana*. 3(2): 103-150, 1997.

SCHADEN, Egon. “A Representação do Dualismo Kaingang no Mito Heróico Tribal”. In: **A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas no Brasil**. Min. da Educação e Cultura, 1958. São Paulo: Edusp, 1988.

SEEGER, A., DA MATTA, R., VIVEIROS DE CASTRO, E.. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. In: **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Org. João Pacheco de Oliveira Filho. Rio de Janeiro: UFRJ, Marco Zero, 1987 (1979).



SEEGER, Anthony. **Os índios e nós. Estudos sobre sociedades tribais brasileiras.** Rio de Janeiro: Editora Campos LTDA., 1980.

SIMIEMA, Janir. “Em que abrigo se alojarão eles?” In: Vários. **Uri e Wãxi. Estudos interdisciplinares dos Kaingang.** Londrina : Editora UEL, 2000.

SILVA, Sérgio Baptista. **Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Je meridionais.** Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2001.

SILVA, Geórgia da. “Camarada ou inimiga: a ‘dona-do-corpo’ e as mulheres Atikum”. s/d.

SOUZA, Sandra Cristina de. “Partos e parteiras: a aprendizagem do ofício entre os Terena”. VII RAM - UFRGS, Porto Alegre, Brasil, 2007 - GT 12 Educação Indígena: abordagens antropológicas de processos escolares e não escolares de ensino e aprendizagem.

TESCHAUER, Carlos. “A catechese dos índios Coroados em São Pedro do Rio Grande”. *Anuário do Estado do Rio Grande do Sul.* Porto Alegre, Ano XXI:129-168. 1905.

THEODORO, Candice Maryanne. **Etno-história dos Kaingang do Município de Ortigueira.** Relatório final de Pesquisa. Londrina: (CNPq – PIBIC – UEL), 2000.

TOMMASINO, Kimiye. **A história dos Kaingang da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em movimento.** Tese de Doutorado, São Paulo, USP, 1995.

\_\_\_\_\_. “Os Kaingang e a Contrução do tempo atual”. Texto apresentado na XX<sup>a</sup> Reunião da ABA-Associação Brasileira de Antropologia, em Salvador-BA, no GT Estudos Interdisciplinares dos Jê do Sul, de 14 a 18 de abril de 1996.

\_\_\_\_\_. “Os novos acampamentos (*wãre*) kaingang na cidade de Londrina: mudança e persistência numa sociedade Jê”. In: *Revista Mediações.* Londrina : UEL, VOL. 3, no. 2, p 66 – 71, jui./dez, 1998.

\_\_\_\_\_. “Território e territorialidade Kaingang. Resistência cultural e historicidade de um grupo Jê”. In: Vários. **Uri e Wãxi. Estudos interdisciplinares dos Kaingang.** Londrina: Editora UEL, 2000.

\_\_\_\_\_. “Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi”. In: Vários. **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang.** Londrina: Eduel, 2004.

\_\_\_\_\_. “Relatório preliminar da Terra Indígena Mococa – Diagnóstico etnoambiental – Programa Fome Zero, julho/2007.

TORNQUIST, Carmen Susana. "Armadilhas da nova era: natureza e maternidade no ideário da humanização do parto". *Revista Estudos Feministas*. Ano 10, 2º. semestre de 2002.

\_\_\_\_\_. "Paradoxos da humanização em uma maternidade no Brasil". *Cadernos de Saúde Pública*. Rio de Janeiro, 19 (Sup.2): S 419-427, 2003.

TURNER, Terence. "Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kaiapó". In: *Cadernos de Campo*. No. 1, 1991.

VEIGA, Juracilda. **Organização Social e Cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade meridional**. Dissertação de mestrado. Campinas: Unicamp, 1994.

VIEIRA, Elisabeth Meloni. **A medicalização do corpo feminino**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008.

VILAÇA, Aparecida. "O QUE SIGNIFICA TORNAR-SE OUTRO? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 15 no 44 outubro/2000.

\_\_\_\_\_. "Making kin out of others in Amazônia". *J. Royal Anthropological Institute*. (N.S.) 8 (347 – 365). Museu Nacional: Rio de Janeiro, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. "A fabricação do corpo na Sociedade Xinguana". In: **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. João Pacheco de Oliveira Filho (org.). Rio de Janeiro: Marco Zero/Editora UFRJ, 1987.

\_\_\_\_\_. **A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WAKANÃ, Graciliana Selestino e GIL, Laura Pérez. "Caracterização dos sistemas de parto tradicionais entre os povos indígenas de Alagoas e Pernambuco: resultados da primeira etapa". In: **Medicina tradicional indígena em contextos**. Anais da I Reunião de monitoramento. Brasília: Ministério da Saúde; Fundação Nacional da Saúde, 2007.



# APÊNDICE



TERRA INDÍGENA MOCOCA

**CENSO DA TERRA INDÍGENA MOCOCA / agosto 2010****174 pessoas****42 famílias**

1	<b>Reginaldo Salles Batarse</b>	13/09/1970	Família 1
2	Vanessa Nesáhn Amaral	13/05/1982	esposa
3	Andressa Carriel	10/09/1996	filha
4	Adrielly Salles Batarse	26/12/1996	filha
5	Reginaldo Sé-Tanh Salles Batarse Jr.	19/08/2007	filho
6	<b>José Carlos Salles Batarse</b>	18/09/1967	Família 2
7	Janaína dos Santos Moraes	16/08/1980	esposa
8	Luís Carlos Salles Batarse	03/09/1997	filho
9	José Ricardo Salles Batarse	08/08/2002	filho
10	Caio Salles Batarse	27/01/2010	filho
11	<b>Augusto Merciano</b>	17/04/1915	Família 3
12	Francisca Barbosa Merciano	19/04/1933	esposa
13	Alexandre Merciano	26/09/1994	neto
14	<b>João Merciano</b>	17/09/1975	Família 4
15	Dorvalina Merciano	08/03/1978	esposa
16	Gelson Merciano	16/04/1997	filho
17	Gilcinéia Merciano	19/06/2000	filha
18	Gilcelene Merciano	29/09/2002	filha
19	Ilson Merciano	03/12/2004	filho
20	Josiane Merciano	16/10/2009	Filha
21	Arthur Tute Crespo	20/07/1947	Primo
22	<b>Hélio Adolfo</b>	13/05/1968	Família 5
23	Maria Emília Bento	17/12/1970	Esposa
24	Rafael Adolfo	10/03/1997	Filho
25	Lidiane Adolfo	27/07/1999	Filha
26	Débora Adolfo	28/10/2001	Filha
27	<b>Albino Bento</b>	04/01/1966	Família 6
28	Iracema Pereira Bento	27/01/1968	Esposa
29	Eloísa Bento	23/04/1997	Filha
30	Marciel Bento	06/09/2003	Filho
31	<b>Antonio Arthur</b>	29/11/1978	Família 7
32	Cleuza Guilherme	15/09/1984	Esposa
33	Adilson Arthur	10/11/2000	Filho
34	Maílson Arthur	05/06/2004	Filho
35	Cleiciane Arthur	06/07/2006	Filha
36	<b>Salvador Pereira</b>	28/08/1943	Família 8

37	Maria Joana Arlindo Pereira	15/12/1946	Esposa
38	Ednilson Pereira	09/08/1993	Filho
39	<b>Neno Pereira</b>	13/04/1986	Família 9
40	Rosalina Aparecida Martins Pereira		esposa
41	Taiene Martins Pereira		filha
42	<b>Valdivino Ribeiro</b>	12/02/1979	Família 10
43	Tereza Adolfo	07/06/1982	Esposa
44	Dirceu Ribeiro	11/08/1998	Filho
45	Josiele Ribeiro	17/12/2001	Filha
46	Cassiane Ribeiro	18/02/2006	Filha
47	<b>Jango Lourenço</b>	27/07/1977	Família 11
48	Albertina Arthur	04/01/1972	Esposa
49	Angélica Lourenço	25/10/1996	Filha
50	Silvana Lourenço	04/12/2001	Filha
51	Luciano Lourenço	05/05/2004	Filho
52	<b>Idalina Pererira</b>	26/06/1957	Família 12
53	Lemoel Ribeiro	21/04/1994	Filho
54	Samuel Ribeiro	21/04/1994	Filho
55	Alexandro Ribeiro	06/04/1999	Neto (filho da Eliane)
56	<b>Santa Pereira</b>	01/05/1967	Família 13
57	Ednei Pererira	11/11/2002	Filho
58	<b>Aparecido Mendes</b>	11/09/1988	Família 14
59	Valdinéia Pereira	28/10/1993	Esposa
60	Douglas Mendes	24/03/2009	Filho
61	<b>Anderson Nunes de Paula(veio de Barão)</b>	08/01/1992	Família 15
62	Lucineide Pereira	24/11/1983	Esposa
63	Nicole Pereira	30/09/2007	enteada
64	<b>Nadir Pereira</b>	22/09/1962	Família 16
65	Claudemir Pereira	04/03/1991	Filho
66	Devanildo Pererira	28/02/1997	Filho
67	Vanderli Pererira	06/06/2000	Filho
68	Erica Pererira	14/03/2004	Filha
69	Geralda Pereira	30/04/2000	Filha
70	Edmar Pererira	7/02/2004	Filho
71	<b>Zaqueu Lima da Silva</b>	13/12/1982	Família 17
72	Luciana Salles Batarse	21/12/1985	Esposa
73	Zaqueu Pén-Fág Lima da Silva Jr.	06/12/2006	Filho
74	Cassiane Lima da Silva	21/01/2010	Filha

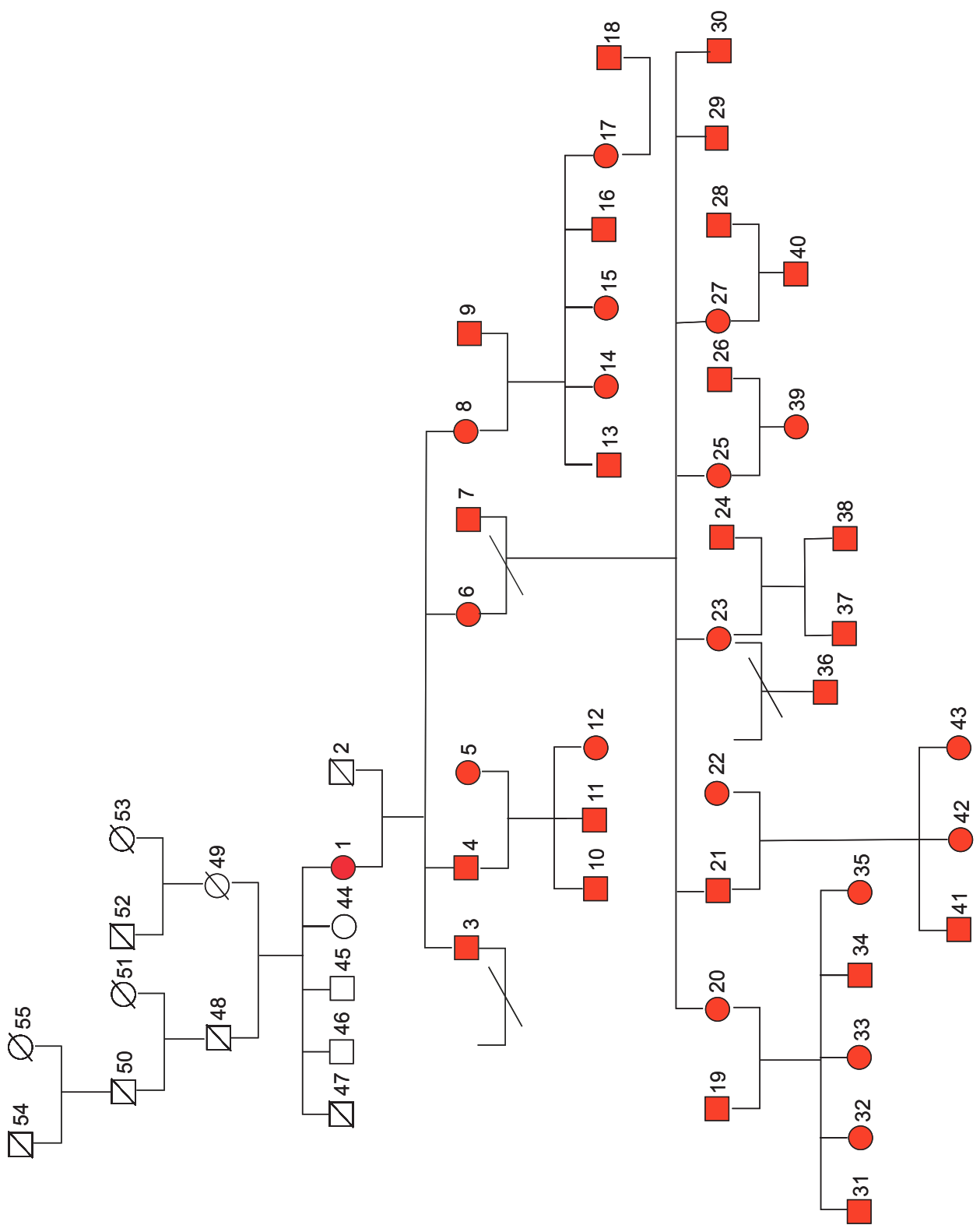
75	<b>Leandro Rainh Karaipoty Padilha</b>	02/06/1992	Família 18
76	Vanda Pereira	27/08/1983	Esposa
	Krônho	Jan/2010	Filho
77	<b>Rivael Nunes de Paula</b>	20/12/1973	Família 19
78	Ilza Correa Leite de Paula	17/06/1984	Esposa
79	Alin Leite de Paula	17/04/1999	Filho
80	Aline Leite de Paula	17/08/2001	Filha
81	Elaine Leite de Paula	10/08/2003	Filha
82	Luan Leite de Paula	21/09/2008	Filho
83	<b>Raul Donato</b>	03/03/1945	Família 20
84	Maria Catarina Donato	06/08/1954	esposa
85	Rubens Nato	02/02/1972	Filho
86	Maria Parcelina Nato	06/05/1978	Filha
87	Marta Nato	19/03/1988	Filha
88	Angelita Nato	04/08/1984	Filha
89	Rita de Cássia Nato	22/05/1992	Filha
90	Adão Donato	14/10/1994	Filho
91	<b>Alzemiros Mathias (veio de Faxinal)</b>	23/09/1874	Família 21
92	Eliane Ribeiro	28/03/1982	esposa
93	Arce Mathias	17/06/2004	Filho
94	Argel	15/07/2002	Filho
95	<b>Isaias Mendes</b>	10/06/1986	Família 22
96	Ângela Ribeiro	17/01/1991	esposa
	Cauã	Jan/ 2010	Filho
97	<b>Arcindo Batista (veio do Ivaí)</b>	01/09/1988	Família 23
98	Marli Batista	10/10/1993	esposa
99	Shayene Batista	08/06/2008	Filha
100	Dely Caetano Oliveira (Zoca)	2/09/1951	
101	<b>Reinaldo Rosa Gibis</b>	<b>13/1/1982</b>	Família 24
102	Jacyra Pererira Virgilio	03/09/1978	esposa
103	Eliélcio Sá Virgílio	13/12/1996	enteado
104	Jéssica Virgílio	15/02/1998	enteada
105	Franciele Virgílio	18/04/2002	enteada
106	Vinicius Virgílio	19/04/2004	enteado
107	<b>Jonas Rosa</b>	04/04/1959	Família 25
108	Maria Cecília Nato	10/03/1974	Esposa
109	Ednéia Nato Rosa	07/05/1996	Filha
110	Jailson Mateus Rosa	02/08/2001	Filho
111	<b>Marcio Roberto Amaral</b>	20/04/1985	Família 26
112	Mirian Aparecida Pires	27/01/1988	Esposa



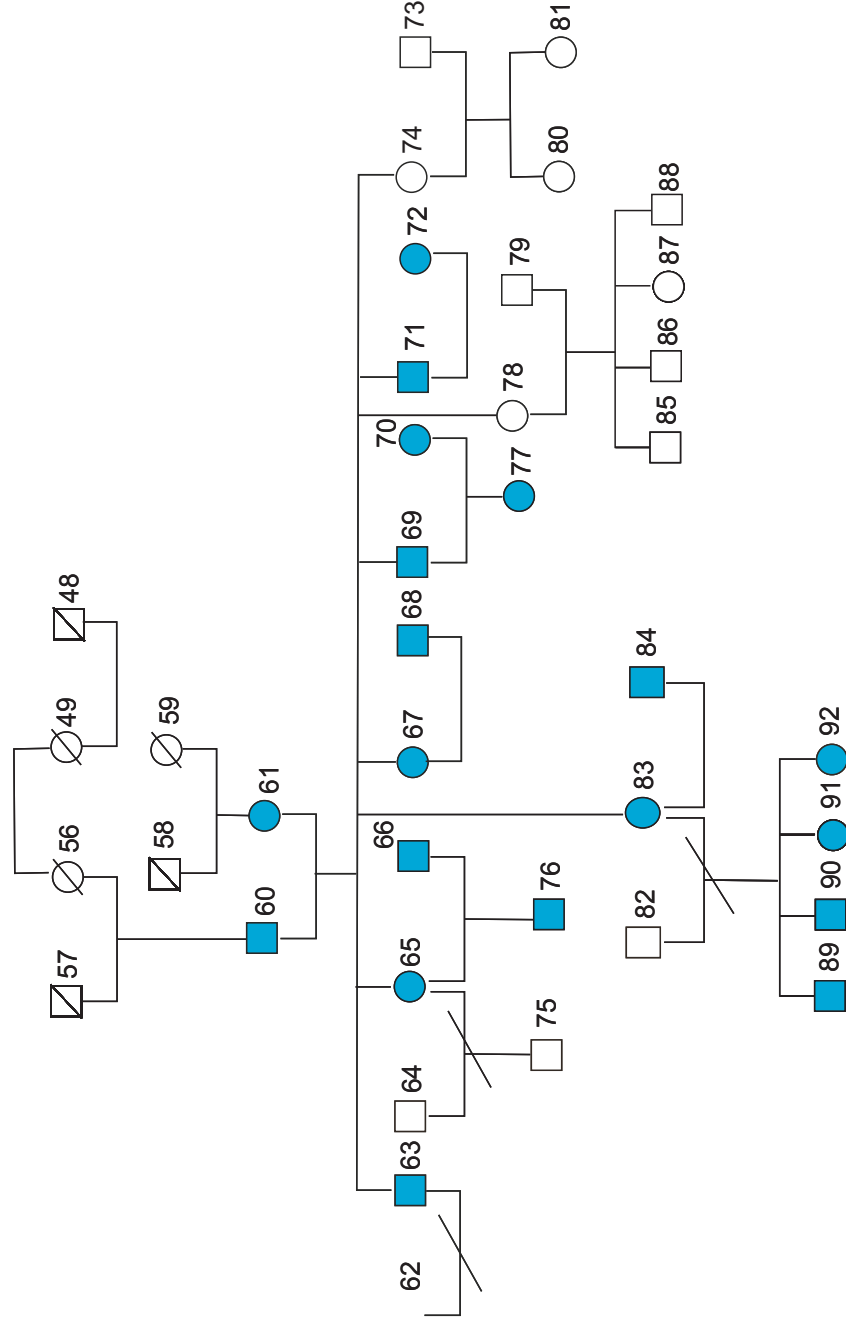
113	Luis Vitor Amaral	07/03/2006	Filho
114	<b>Luis Ferreira</b>	07/01/1960	Família 27
115	Eloina Ferreira	06/03/1965	esposa
116	Alcebides Ferreira	11/07/1982	Filho
117	Natalino Ferreira	25/12/1995	Filho
118	Billi Koveja Ferreira	20/01/2000	Filho
119	Michele Bento	17/02/2005	Neta
120	<b>Marcio José Daka</b>	10/07/1979	Família 28
121	Roseli Ferreira	06/06/1987	Esposa
122	Maquelaine Bento	24/05/2007	enteada
123	<b>Valtemir Jorge</b>	14/03/1990	Família 30
124	Sandra Ferreira	31/10/1989	Esposa
125	Vânia Ferreira	25/09/2004	enteada
126	<b>Josinei Santos Moraes</b>	23/05/1984	Família 31
127	Edilene Amaral Moraes	20/08/1990	Esposa
128	Tânia A. Moraes	24/10/2004	Filha
129	<b>Luis Tógfín-my Amaral</b>	19/11/1962	Família 32
130	Edith Amaral	3/06/1961	Esposa
131	Ednan Amaral	26/07/2002	Filho
132	<b>Renato Pererira</b>	01/01/1988	Família 33
133	Simone Lourenço	03/12/1993	Esposa
134	<b>João Dias (Cascavel)</b>	29/06/1923	
135	<b>Balbina Pereira</b>	01/01/1942	Família 34
136	Manoel Arthur	30/04/1966	Filho
137	Geremias Lourenço	30/03/1991	Neto
138	<b>João Maria Nato</b>	27/07/1980	Família 35
139	Cacilda Ferreira Nato	23/05/1983	esposa
140	Claira Ni Nato	23/03 /2000	Filha
141	Marquinho Ferreira Nato	20/03/2002	Filho
142	Danilo Nato	02/08/2006	Filho
143	Sonia Ferreira	28/01/009	Filha
144	<b>Elizeu Ferreira</b>	05/11/1957	Família 36
145	Maria (Augusta) Domingos Ferreira	07/06/1960	Esposa
146	Cristiane Ferreira	03/09/1989	Filha
147	Geovana Ferreira	12/11/1998	filha
148	Mariana Ferreira	30/08/2001	Filha
149	Eva Ferreira	30/08/2001	Filha
150	Adão Ferreira	30/08/2001	Filho

151	<b>Leonardo Pereira</b>	01/08/1988	Família 37
152	Aldinéia Ferreira	06/04/1996	Esposa
153	<b>João Pereira</b>	24/11/1965	Pai (mora sozinho)
154	<b>Rodrigo Bernardes da Silva</b>	01/09/1990	Família 38
155	Lucimara Padilha	07/09/1996	Esposa
156	<b>Antonio Lourenço</b>	04/04/1970	Família 39
157	Nazari Ferreira	21/10/1979	Esposa
158	Geovane Nato	21/09/1996	Filho
159	Ivan Nato	06/08/1999	Filho
160	Tones Lourenço	01/11/2004	Filho
161	Jéferson Kagjé	17/08/2001	Filho
162	Tonia Gavãn Lourenço	21/09/2009	Filha
	Gauãn	Jan/2010	Filha
163	<b>Julio Lucas</b>		Família 40
164	Liliane Gari Ribeiro	20/10/1988	Esposa
165	Kesia Nig Lucas	19/04/2006	Filha
166	<b>Antonio Pereira (purga)</b>	05/06/1972	
167	<b>Adauzino Rocha</b>	02/07/1976	Família 41
168	Cristina Salles Batarse	14/12/1972	Esposa
169	<b>Jair Tiburço</b>	11/11/1979	Família 42
170	Maria Rig Prág Tiburço	22/06/1976	Esposa
171	Josias Jan Rag Tiburço	05/11/1997	Filho
172	Josué Resãnh Pereira Tiburço	05/01/2001	Filho
173	Ezequias Kagren Tiburço	25/11/2008	Filho
174	Elias Fogkag Pereira Tiburço	09/05/2010	Enteado
175	Jenifer Tô'em Tiburço	Outubro/2010	

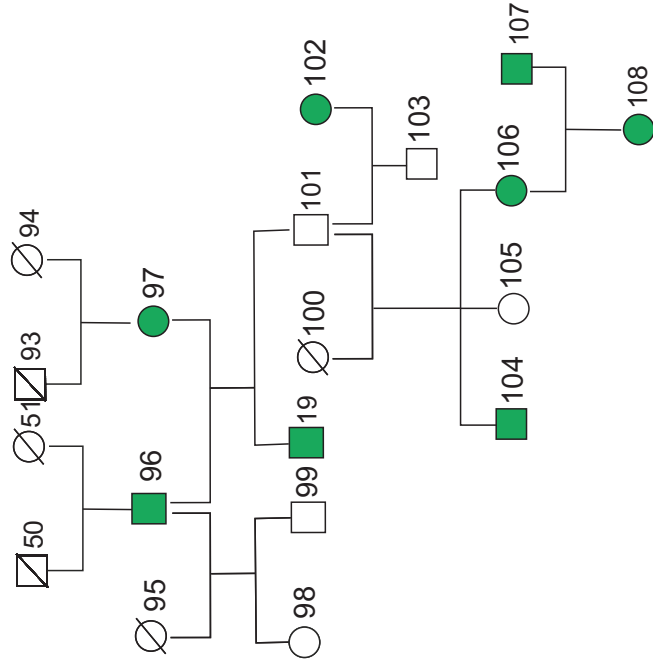
# 1-Família da Dona Balbina



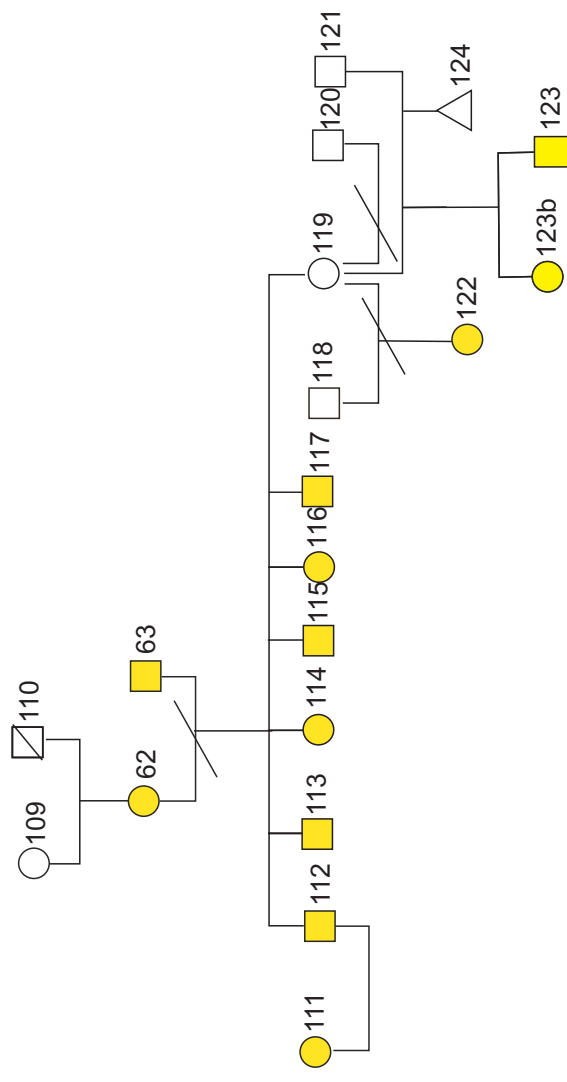
## 2-Família do Seu Salvador



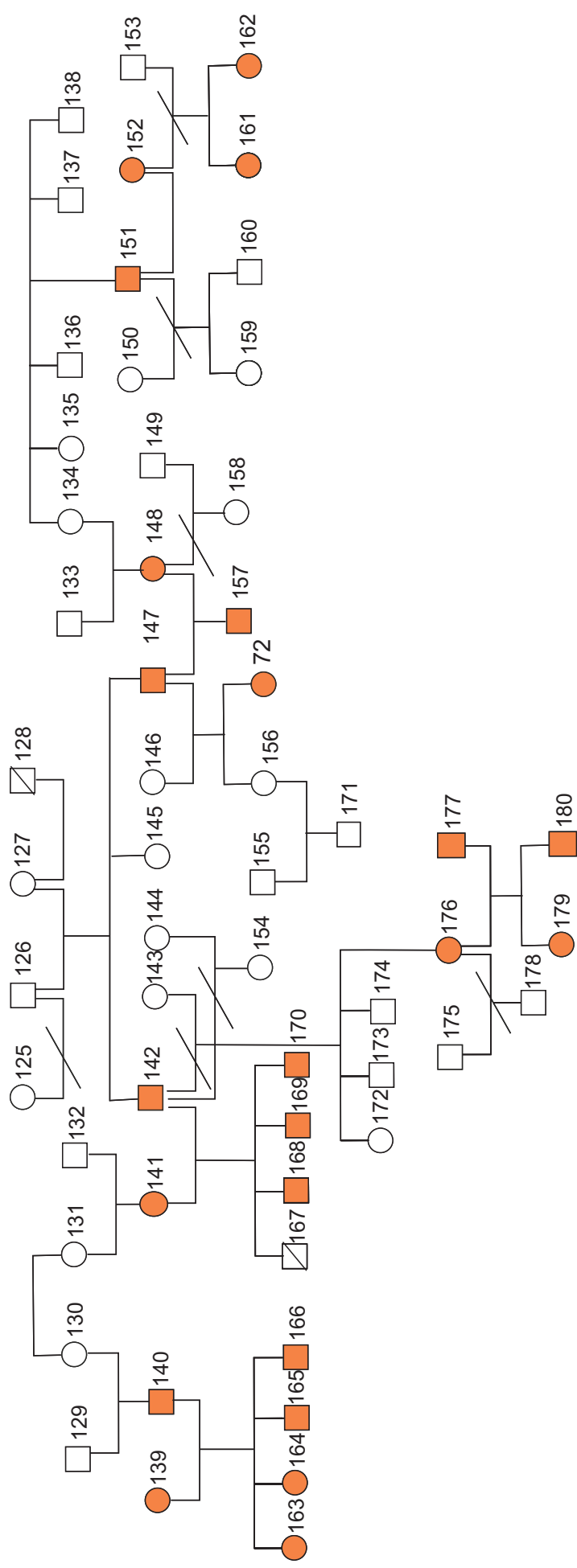
### 3-Família do Seu Augusto



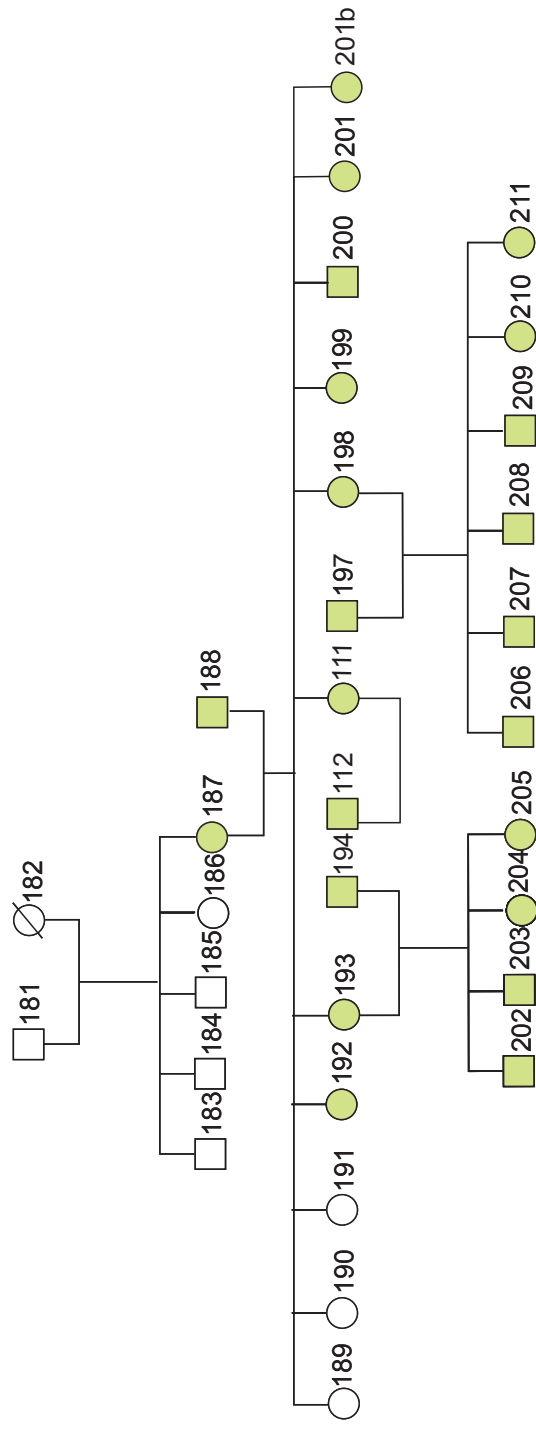
### 4-Família da Dona Nadir



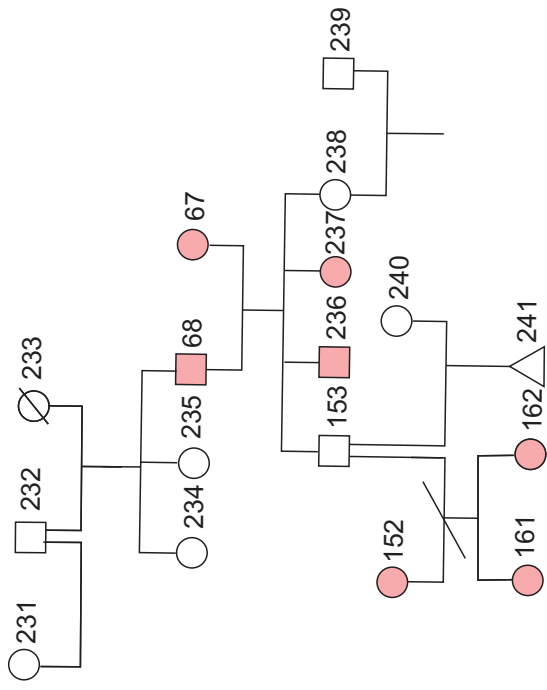
## 5-Família Batarse



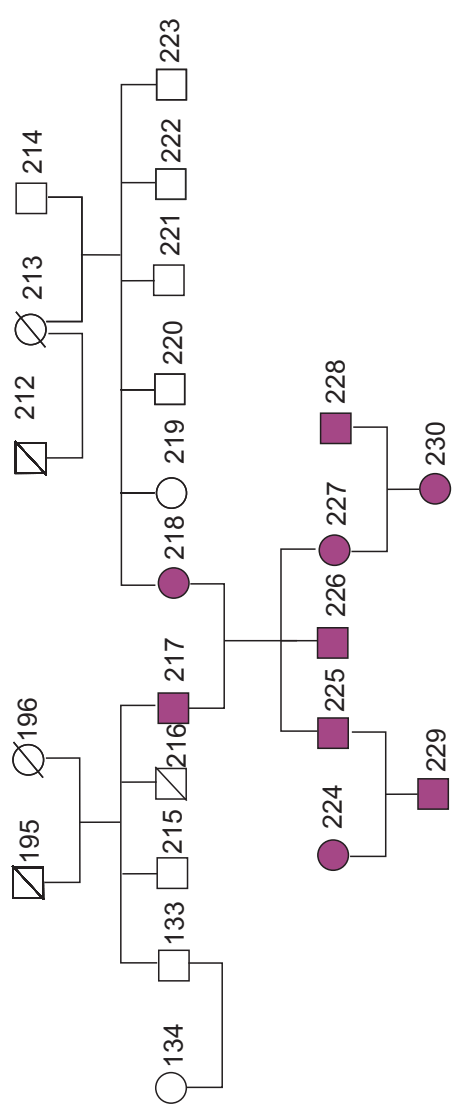
## 6-Família do Seu Elizeu



8-Família do Seu Albino

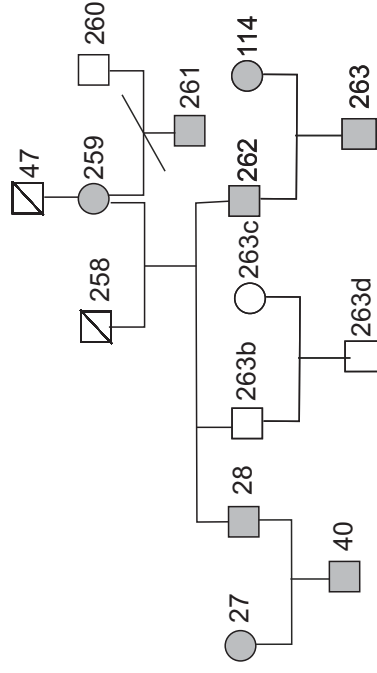


7-Família do Seu Luís Amaral

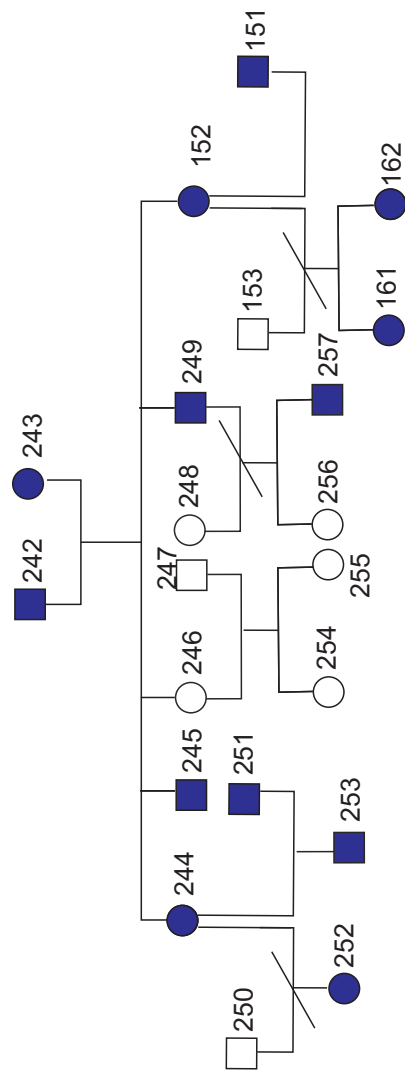




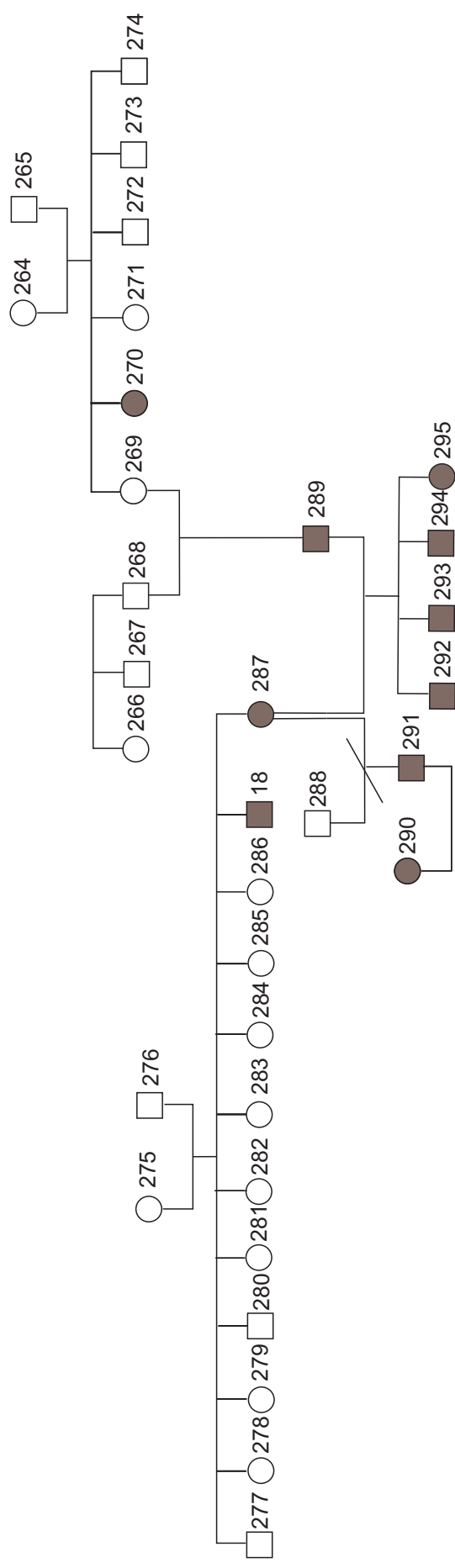
### 10-Família da Dona Santa



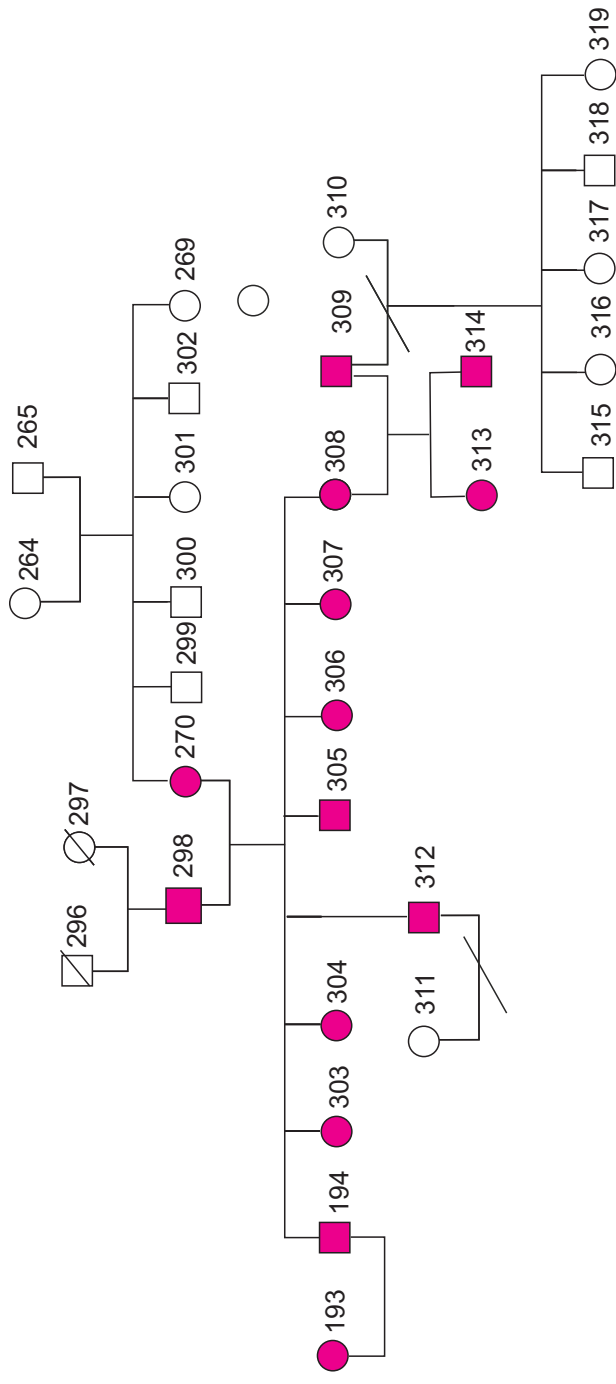
### 9-Família do Seu Luís Ferreira



# 11-Família do Seu Jair



## 12- Família do Seu Raul



## LEGENDA DAS ÁRVORES GENEALÓGICAS

- Cada família extensa de Mococa está pintada de uma cor diferente. Esta cor identifica de quem são as residências inseridas no mapa da aldeia presente no apêndice desta dissertação.
- As pessoas representadas por figuras pintadas moram em Mococa, os não pintados, não. Procurei inserir na legenda o local onde moram esses parentes próximos dos moradores de Mococa.
- O leitor poderá saber a idade desta pessoa se procurar seu nome no censo 2010 de Mococa em anexo.
- As relações de parentesco mais próximas entre as famílias extensas de Mococa que eu pude identificar estão referenciadas nas legendas.

### 1 - FAMÍLIA DA DONA BALBINA

1	<b>Balbina Pereira <i>Itprongá</i></b>	Nome da mãe da mãe / (conheceu)
2	Joaquim Arthur	
3	Manuel Arthur	Foi casado com Maria de Fátima Lopes Arthur (não-índia) e teve 4 filhos que moram com ela em Foz do Iguaçu
4	<b>Antonio Arthur</b>	Cacique de Mococa
5	Cleuza Guilherme	
6	<b>Idalina Pereira</b>	
7	Antonio Ribeiro Bota	Atualmente Bota é casado com Alice Ribeiro, com quem tem 4 filhos e mora na TI Apucarantina
8	Albertina Arthur	
9	<b>Jango Lourenço</b>	
10	Adilson Arthur	
11	Mailson Arthur	
12	Cleiciane Arthur	
13	Geremias Lourenço	
14	Angélica Lourenço	
15	Silvana Lourenço	
16	Luciano Lourenço	
17	Simone Lourenço	
18	<b>Renato Pererira</b>	
19	<b>João Merciano</b>	
20	Dorvalina Merciano	
21	<b>Valdivino Ribeiro</b>	
22	Tereza Adolfo	
23	Eliane Ribeiro	
24	<b>Alzemiro Mathias</b> (veio de Faxinal)	
25	Liliane Gari Ribeiro	
26	<b>Julio Lucas</b>	
27	Ângela Ribeiro	
28	<b>Isaias Mendes</b>	

29	Lemoel Ribeiro	
30	Samuel Ribeiro	
31	Gelson Merciano	
32	Gilcinéia Merciano	
33	Gilcelene Merciano	
34	Ilson Merciano	
35	Josiane Merciano	
36	Alexandro Ribeiro	
37	Arce Mathias	
38	Argel Mathias	
39	Kesia Nig Lucas	
40	Cauãn Kadid Mendes	
41	Dirceu Ribeiro	
42	Josiele Ribeiro	
43	Cassiane Ribeiro	
44	Maria Cristina	
45	Raul Pereira	Mora em Apucarantina
46	Juca Pereira	Nasceu em Apucarantina e morreu em Queimadas.
47	Ênio Pereira	Pai de Santa. Nasceu em Apucarantina e morreu em Queimadas.
48	Antônio Nõro Fê Pereira	Irmão do Seu Augusto Merenciano. Nasceu e morreu em Mococa.
49	Maria Cota	Maria Rosa Pereira (conforme Quinteiro, 2007)
50	Barbosa Timótheo	
51	Maria <i>Jóg Waraná</i>	
52	Menegildo	
53	Maria	
54	Timothéo <i>Gojé Cap. Velho Titmotheo</i>	
55	Dalina <i>Gorô Téie</i>	

## 2 - FAMÍLIA DO SEU SALVADOR

48	Antônio <i>Nõ Rô fê</i> Pereira	Irmão de Seu Augusto Merciano. Pai de Dona Balbina
49	Maria Rosa Pereira	Mãe de Dona Balbina
56	Maria de Jesus	
57	Izaltino Pereira	
58	João Arlindo	
59	Belmira Inácio	
60	<b>Salvador Pereira</b>	Foi criado por Antonio Pereira e Maria Rosa Pereira, pois seus pais biológicos faleceram quando ele ainda era criança.
61	Maria de Joana Arlindo Pereira	
62	<b>Nadir Pereira</b>	
63	<b>João Pereira</b>	
64	André Andrade da Luz	Não-índio. Mora no assentamento dos sem-terras próximo à Mococa.
65	Vanda Pereira	

66	<b>Leandro Rainh Karaipoty Padilha</b>	
67	Iracema Pereira Bento	
68	<b>Albino Bento</b>	
69	<b>Neno Pereira</b>	
70	Rosalina Aparecida Martins Pereira	
71	<b>Ednilson Pereira</b>	
72	Adrielly Salles Batarse	
73	Izaíra Pereira	Mora em Queimadas.
74	Ernesto Francisco	Mora em Queimadas
75	Alencar Andrade da Luz	Mora com o pai e avós paternos no ssentamento dos Sem Terra próximo a Mococa.
76	Iudi Krónho Padilha	
77	Taiene Martins Pereira	
78	Izabel Pereira	Mora em Queimadas
79	José Pereira	Mora em Queimadas
80	Mariana	Mora em Queimadas
81	Cristiane	Mora em Queimadas
82	Irineu Vergílio	Mora em Apucarantina
83	Jacyra Pererira Virgilio	
84	Reinaldo Rosa Gibis	Não-índio. Morava em Natingui.
85	Josinei	Mora em Queimadas
86	Ivo	Mora em Queimadas
87	Izaquiele	Mora em Queimadas
88	Joseilson	Mora em Queimadas.
89	Eliélcio Sá Virgílio	
90	Vinicius Virgílio	
91	Franciele Virgílio	
92	Jéssica Virgílio	

### 3 - FAMÍLIA DO SEU AGUSTO

50	Barbosa Timótheo	
51	Maria Jóg Waraná	
93	Karípio	Morava no Toldo Rio Preto
94	(nome desconhecido)	
95	Rosa	
96	<b>Augusto Merciano</b>	
97	Francisca Barbosa Merciano	
98	Lídia	
99	Miguel Merciano	
19	João Merciano	Ver Família da Dona Balbina
100	Nair	
101	José Merciano	
102	Maria de Abreu	
103	Euclides	
104	Alexandre Kóg Merciano	

105	Cristina	
106	Marli	
107	<b>Arcindo Batista</b>	Veio do Ivaí
108	Shayene Batista	

#### 4 - FAMÍLIA DA DONA NADIR

109	Ana Oliveira	Mora em Queimadas.
110	Sebastião Pereira	Nasceu em Mococa e morreu em Queimadas.
62	<b>Nadir Pereira</b>	
63	<b>João Pereira</b>	
111	<b>Leonardo Pereira</b>	
112	Aldinéia Ferreira	
113	Claudemir Pereira	
114	Erica Pererira	
115	Devanildo Pererira	
116	Valdinéia Pereira	Ver árvore da Família da Dona Santa.
117	Vanderli Pererira	
118	Geraldo	
119	Lucineide Pereira	Mudou-se para a TI Apucarantina em 2010.
120	(nome desconhecido)	Não-índio
121	<b>Anderson Nunes de Paula</b>	Veio de Barão de Antonina.
122	Geralda Pereira	
123 <sup>a</sup>	Edmar Pereira	
123 <sup>b</sup>	Nicole Pereira	
124	(nome desconhecido)	Durante a pesquisa de campo Lucineide estava grávida

#### 5 - FAMÍLIA BATARSE

125	Alzira	
126	José Carlos Salles Batarse	(não-índio)
127	Maria de Lurdes Gino	Mora em Barão de Antonina
128	(nome desconhecido)	
129	Tomas Nunes de Paula	Não-índio.
130	Tereza Rodrigues	Mora em São Jerônimo da Serra. Mestiça de kaingang com não-índio.
131	Alzira Rodrigues Moraes	Mora em Barão de Antonina. Mestiça de kaingang com não-índio.
132	Moacir dos Santos Moraes	Mora em Barão de Antonina. Mestiço de kaingang com não-índio.
133	Arthur Amaral	Mora em Barão de Antonina. É irmão de Luís Amaral.
134	Selma Daka	Mora em Barão de Antonina. É mestiça de Kaingang com Fulniô.
135	Maria Daka	
136	Manoel Daka	
137	Cláudio Daka	
138	José Carlos Daka	

139	Ilza Correa Leite de Paula	Não-índia.
140	<b>Rivael Nunes de Paula</b>	Mestiço de Kaingang com não-índio.
141	Janaína dos Santos Moraes	Mestiça de Kaingang com não-índio.
142	<b>José Carlos Salles Batarse</b>	Mestiço de Kaingang com não-índio.
143	Jurema	
144	Sirlene	
145	Cristina Salles Batarse	Morou por um tempo em Mococa, mas retornou morar em Barão de Antonina durante a pesquisa de campo.
146	Ida Gino	Mora em Apucarantina
147	Reginaldo Salles Batarse	Mestiço de Kaingang com não-índio.
148	Vanessa Nesãhn Amaral	Mora em Barão de Antonina a pouco tempo
149	Domingos Carriel	Mora em Barão de Antonina
150	Marcélia	
151	<b>Marcio José Daka</b>	É mestiço de Kaingang com Fulniô.
152	Roseli Ferreira	Mestiça de pai Kaingang com não-índio.
153	José Bento	Ver: árvore da família do Albino. Mora atualmente em Queimadas.
154	Rafaela	
155	Izaniel Marcolino	Mora em Apucarantina
156	Adriana Salles Batarse	Mora em Apucarantina
72	Adrielly Salles Batarse	Ver: Família do Seu Salvador
157	Reginaldo Sé-Tanh Salles Batarse Jr.	
158	Andressa Carriel	Mudou-se em 2011 para Apucarantina
159	Grazieli	
160	Cleilssón	
161	Michele Bento	Ver: árvore da família do Albino e do Luís Ferreira.
162	Maquelaine Bento	Ver árvore da família do Albino
163	Alin Leite de Paula	
164	Luan Leite de Paula	
165	Elaine Leite de Paula	
166	Aline Leite de Paula	
167	Carlos Rafael Batarse	
168	Luís Carlos Salles Batarse	
169	José Ricardo Salles Batarse	
170	Caio Salles Batarse	
171	Adriel Marcolino	Mora em Apucarantina
172	Daniela Batarse	
173	Carlos Henrique Batarse	
174	João Carlos Batarse	
175	Luciano	Não-índio
176	Luciana Salles Batarse	
177	<b>Zaqueu Lima da Silva</b>	Não-índio
178	Carlos Augusto	
179	Cassiane Lima da Silva	
180	Zaqueu Pén-Fág Lima da Silva Jr.	



## 6 - FAMÍLIA DO SEU ELIZEU

181	José Domingos	Mora em Apucaraminha
182	Maria Cristina	
183	Batista Domingos	Mora em Apucaraminha
184	Francisco Domingos	Mora em Apucaraminha
185	Eurico Domingos	Mora em Apucaraminha
186	Nadir Domingos	Mora em Apucaraminha
187	Maria Augusta Gá tã Domingos Ferreira	Nasceu em Apucaraminha
188	<b>Elizeu Tungrár Ferreira</b>	Ele e Maria Augusta conheceram-se em Mococa.
189	Aldina Garí Ferreira	Mora em Queimadas
190	Cristina Ingrí Ferreira	Mora em Queimadas
191	Neuza Fucai Ferreira	Mora em Queimadas
192	Cristiane Ganín Ferreira	
193	Cacilda Ferreira Nato	
194	<b>João Maria Nato</b>	Ver: família do seu Raul Donato
112	Aldinéia Ferreira	Ver família da Nadir
111	<b>Leonardo Pereira</b>	Ver família da Nadir
197	<b>Antônio Gá-ô Lourenço</b>	Primo de Jango Lourenço (Família da Dona Balbina)
198	Nazarí Gaiã Pri Ferreira	
201b	Geovana Ferreira	
199	Mariana Ferreira	
200	Adão Ferreira	
201	Eva Ferreira	
202	Marquinho Ferreira Nato	
203	Danilo Nato	
204	Claira Ni Nato	
205	Sonia Ferreira	
206	Geovane Iauí Nato	
207	Ivan Fagtã Nato	
208	Tones Gauê Lourenço	
209	Jéferson Kagjé	
210	Tônia Gauán Lourenço	
211	Tânia Lourenço	

## 7 - FAMÍLIA DO SEU LUÍS AMARAL

195	Domingos Amaral	Nasceu na TI São Jerônimo da Serra
196	Helena	Nasceu na TI São Jerônimo da Serra
212	Laurindo Pereira da Silva	Não-índio
213	Durvalina Felipe	Nasceu na TI São Jerônimo da Serra
214	(nome desconhecido)	
134	Selma Daka	Mora em Barão de Antonina. É mestiça de Kaingang com Fulniô. Ver: família Batarse
133	Arthur Amaral	Mora em Barão de Antonina. É irmão de Luís Amaral. Ver: Família Batarse.

215	Danilo Amaral	Nasceu na TI São Jerônimo da Serra
216	Daniel Amaral	Nasceu na TI São Jerônimo da Serra.
217	<b>Luis Tógin-my Amaral</b>	Nasceu na TI São Jerônimo da Serra.
218	Edith Garig Prág Amaral	Nasceu na TI São Jerônimo da Serra. Mestiça de não-índio com kaingang
219	Vandira Pereira da Silva	Nasceu na TI São Jerônimo da Serra. Mestiça de não-índio com kaingang
220	Oscar Pereira da Silva	Nasceu na TI São Jerônimo da Serra
221	Valdivino Pereira da Silva	Nasceu na TI São Jerônimo da Serra
222	Miguel Pereira da Silva	Nasceu na TI São Jerônimo da Serra
223	Sebastião Pereira da Silva	Nasceu na TI São Jerônimo da Serra
224	Miriam Aparecida Pires	Nasceu em Queimadas. Mestiça de kaingang com não-índio.
225	<b>Marcio Roberto Amaral</b>	Nasceu na TI São Jerônimo da Serra
226	Ednan Kujão Amaral	Filho adotivo
227	Edilene Kavensãn Amaral Moraes	Nasceu na TI São Jerônimo da Serra
228	<b>Josinei Santos Moraes</b>	Nasceu na TI São Jerônimo da Serra. Mestiço de Guarani com não-índio. Primo de Janaina Batarse.
229	Luis Vitor Amaral	
230	Tainá A. Mafei Moraes	

### 8 - FAMÍLIA DO SEU ALBINO

231	(nome desconhecido)	
232	José Bento	Mora em Queimadas
233	(nome desconhecido)	
234	Maria Emília Bento	Mudou-se com a família para Apucarantina em 2011.
235	Aparecida Alfredo	Mora em Apucarantina.
68	<b>Albino Bento</b>	
67	Iracema Pereira Bento	
152	Roseli Ferreira	Mestiça de pai Kaingang com não-índio. Ver: família Batarse e do Seu Luís Ferreira.
153	José Bento	Mora em Queimadas.
236	Marciel Bento	
237	Eloísa Bento	
238	Eloína Bento	Mora em Queimadas.
239	(nome desconhecido)	
240	(nome desconhecido)	
161	Michele Bento	Ver: árvore da família Batarse e do Luís Ferreira.
162	Maquelaïne Bento	Ver árvore da família Batarse
241	(nome desconhecido)	

### 9 - FAMÍLIA DO SEU LUÍS FERREIRA

242	Luis Ferreira	
243	Eloina Ferreira	Mestiça de Kaingang com não-índio

244	Sandra Ferreira	
245	Natalino Ferreira	
246	Marli Ferreira	Mora em Queimadas.
247	Tadeu Glicélio	Mora em Queimadas.
248	Sueli	
249	Alcebides Ferreira	
152	Roseli Ferreira	Mestiça de pai Kaingang com não-índio.
250	(nome desconhecido)	
251	<b>Valtemir Jorge</b>	
252	Vânia Ferreira	
253	(nome desconhecido)	
254	Fabiana	
255	(nome desconhecido)	
256	Edinéia	
257	Billi Koveja Ferreira	
153	José Bento	Ver: árvore da família do Albino. Mora atualmente em Queimadas.
151	<b>Marcio José Daka</b>	É mestiço de Kaingang com Fulniô. Ver família Batarse.
161	Michele Bento	Ver: árvore da família Batarse e do Albino.
162	Maquelaine Bento	Ver árvore da família do Albino.

#### 10 - FAMÍLIA DA DONA SANTA

47	Énio Pereira	Irmão de Balbina. Nasceu em Apucarantina e morreu em Queimadas.
258	Flori Mendes	
259	<b>Santa Pereira Mendes</b>	
260	José Pires	
261	Ednei Pererira	
27	Ângela Ribeiro	
28	<b>Isaias Mendes</b>	
262	<b>Aparecido Mendes</b>	
114	Valdinéia Pereira	Ver: família da Dona Nadir
40	Cauân Kadid Mendes	
263	Douglas Mendes	
263b	Iraídes Mendes	
263c	Alzira	
263d	Irai Mendes	

#### 11 - FAMÍLIA DO SEU JAIR

264	Castorina de Jesus	Mora em Queimadas
265	Alfredo Vitoriano	Mora em Queimadas. Irmão de Augusto Merciano.
266	<i>Garíg Té</i>	
267	Pedro Tiburço	Mora em Ivaí
268	Sebastião Tiburço	Mora em Ivaí
269	Rosa Tiburço	Mora em Ivaí

270	Maria Catarina	Ver: família do seu Raul
271	Lídia	Mora em Queimadas
272	Antônio Vitoriano	Mora em Barreiro (Apucarantina).
273	Adir Vitoriano	Mora em Barreiro (Apucarantina).
274	Abílio Vitoriano	Mora em Queimadas
275	Leonilda Pereira	Mora em Barreiro (Apucarantina).
276	Dórico Pereira	Mora em Barreiro (Apucarantina).
277	Genival Pereira	Mora em Barreiro (Apucarantina).
278	Claudineia Pereira	Mora em Barreiro (Apucarantina).
279	Celestina Pereira	Mora em Barreiro (Apucarantina).
280	Cilas Pereira	Mora em Barreiro (Apucarantina).
281	Helena Pereira da Silva	Mora em Apucarantina
282	Zeli Pereira Vitoriano	Casada com Adir Vitoriano
283	Zulinda Pereira Vitoriano	Casada com Abílio Vitoriano.
284	Roseli Vitoriano	Casada com Antonio Vitoriano.
285	Janaína Pereira	
286	Cleonice Pereira	
18	Renato Pereira	Ver: família da Dona Balbina
287	Maria <i>Rin Prãg</i> Tiburço	
288	Flordes Nato	Mora em Queimadas. Em 2006 era o cacique de Mococa.
289	Jair <i>Nonoai</i> Tiburço	Nascido no Barreiro (Apucarantina)
290	Loide Alfredo	Nascida em Apucarantina
291	Elias <i>Fogkag</i> Pereira Tiburço	
292	Josias <i>Jan Rag</i> Tiburço	
293	Josué <i>Resãnh</i> Pereira Tiburço	
294	Ezequias <i>Kagren</i> Tiburço	
295	Jenifer <i>Tô'en</i> Tiburço	

## 12 - FAMÍLIA DO SEU RAUL

264	Castorina de Jesus	Mora em Queimadas
265	Alfredo Vitoriano	Mora em Queimadas. Irmão de Augusto Merciano.
296	Zé Donato	Nasceu em Queimadas
297	Nhá Luiza	
298	<b>Raul Gavi Donato</b>	Nasceu em Queimadas
270	Maria Catarina Lé'lá Donato	Nasceu em Apucarantina
299	Antônio Vitoriano	Nasceu em Queimadas. Mora no Barreiro.
300	Adir Vitoriano	Nasceu em Queimadas. Mora no Barreiro.
301	Ovídia Vitoriano	
302	Abílio Vitoriano	Nasceu em Queimadas. Mora no Barreiro.
269	Rosa Tiburço	Ver: Família do Jair
193	Cacilda Ferreira Nato	
194	<b>João Maria Nato</b>	Ver: família do seu Raul Donato
303	Maria Parcelina Nato	
304	Marta Nato	
305	Adão Donato	
306	Angelita Nato	

307	Rita de Cássia Nato	
308	Maria Cecília Nato	
309	Jonas Ogsã-jaka Rosa	
310	Nilva Correia	
311	(nome desconhecido)	
312	Rubens Nato	
313	Ednéia Nato Rosa	
314	Jailson Mateus Rosa	
315	Lourival Rosa	Mora em Queimadas
316	Sandra Mara	Mora em Queimadas
317	Doracilda	Mora em Queimadas
318	Leandro	Mora em Apucarantina
319	Lucila	Mora em Queimadas

# **ANEXOS**

## **Anexo 1: Mito de origem, por Telêmaco Borba<sup>1</sup>.**

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra Crinjijimbe emergia das agoas.

Os Caingangues, Cayuruces e Cames nadavam em direcção a ella levando na bocca achas de lenha incendidas. Os Cayuruces e Cames cancados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra. Os Caingangues e alguns poucos Curutons, alcancaram a custo o cume de Crijijimbé, onde ficaram, uns no solo, e outros, por exiguidade de local, seguros aos galhos das árvores; e alli passaram muitos dias sem que as agoas baixassem e sem comer; já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lancando-a a agoa que se retirava lentamente.

Gritaram elles as saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando também o canto e convidando os patos a auxiliá-las; em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um açude, por onde sahiram os Caingangues que estavam em terra; os que estavam seguros aos galhos das árvores, transformaram-se em macacos e os Curutons em bugios. As saracuras vieram, com seu trabalho, do lado donde o sol nasce; por isso nossas agoas correm todas ao poente e vão todas ao grande Paraná. Depois que as agoas seccaram, os Caingangues se estabeleceram nas immediações de Crijijimbé. Os Cayuruces e Camés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior della; depois de muito trabalho chegaram a sahir por duas veredas: pela aberta por Cayurucre, brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; dahi vem terem elles conservado os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a Camé, que abriu sua vereda por terreno pedregoso, machucando elle, e os seus, os pés que incharam na marcha, conservando por isso grandes pés ate hoje. Pelo caminho que abriram não brotou agoa e, pela sede, tiveram de pedi-la a Cayurucre que consentio que a bebessem quanto necessitassem.

Quando sahiram da serra mandaram os Curutons para trazer os cestos e cabacas que tinham deixado em baixo; estes, porém, por preguiça de tornar a subir ficaram alli e nunca mais se reuniram aos caingangues: por esta razão, nós, quando os encontramos, os pegamos como nossos escravos fugidos que são. Na noite posterior a sahida da serra, atearam fogo e com a cinza e carvão fizeram tigres, ming, e disseram a elles: - vão comer gente e caca - ; e os tigres foram-se rugindo. Como não tinham mais carvão para pintar, só com as cinzas fizeram as antas, oyoro, e disseram: - vão comer caca - ; estas, porem, não tinham sahido com os ouvidos perfeitos, e por esse motivo não ouviram a ordem; perguntaram de novo o que deviam fazer; Cayurucre, que já fazia outro animal, disse-lhes gritando e com mau modo: - vão comer folha e ramos de arvore - ; desta vez ellas, ouvindo, se foram: eis a razão porque as antas só comem folhas, ramos de arvore e fructas.

Cayurucre estava fazendo outro animal; faltava ainda a este os dentes, lingua e algumas unhas, quando principiou a amanhecer e, como de dia não

---

<sup>1</sup> BORBA, T. (1908) Actualidade Indigena, p. 1908: 20-22. Retirado de: RAMOS, 2008:251.

tinha poder para fazê-lo, poz-lhe as pressas uma varinha fina na boca e disse-lhe: - Você, como não tem dente, viva comendo formiga - ; eis o motivo porque o Tamandoa, loty, e um animal inacabado e imperfeito.

Na noite seguinte continuou e Fê-los muitos, e entre elles as abelhas boas. Ao tempo que Cayrucré fazia estes animais, Camé fazia outros para os combater; fez os leões americanos (mingcoxon), as cobras venenosas e as vespas. Depois de concluído este trabalho, marcharam a reunir-se aos Caingangues ; viram que os tigres eram maos e comiam muita gente, então na passagem de um rio fundo, fizeram uma ponte de um tronco de arvore e, depois de todos passarem, Cayurucrê disse a um dos de Camé, que quando os tigres estivessem na ponte puxassem esta com força, afim de que elles cahissem na agoa e morressem. Assim o fez o de Camé; mas, dos tigres, uns cahiram a agoa e mergulharam, outros saltaram ao barranco e seguraram-se com as unhas; o de Camé quiz atirá-los de novo ao rio, mas, como os tigres rugiam e mostravam os dentes, tomou-se de medo e os deixou sahir: eis porque existem tigres em terra e nas agoas. Chegaram a um campo grande, reuniram-se aos caingangues e deliberaram cazar os mocos e as mocas.

Cazaram primeiro os Cayurucrês com as filhas dos Camés, estes com as daquelles, e como ainda sobravam homens, cazaram-os com as filhas dos Caingangues.

Dahi vem que, Cayurucrês, Camés e Caingangues são parentes e amigos.

## **Anexo 2: Mito de origem por Nimuendaju<sup>2</sup>.**

A tradição dos Kaingang conta que os primeiros desta nação saíram do chão, por isso eles tem a cor de terra. Numa serra no sertão de Guarapuava, não sei bem aonde, dizem eles que até hoje se vê o buraco pelo qual eles subiram. Uma parte deles ficou em baixo da terra onde eles permanecem até agora, e os que cá em cima morrem vão se juntar outra vez com aqueles. Saíram em dois grupos, chefiados por dois irmãos por nome Kaneru e Kamé, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe um número de gente de ambos os sexos. Dizem que Kaneru e a sua gente toda eram de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativa, mas de pouca persistência. Kamé e os seus companheiros, ao contrario, eram de corpo grosso, pes grandes, e vagarosos nos seus movimentos e resoluções. Como foram estes dois irmãos que fizeram todas as plantas e animais, e que povoaram a terra com os seus descendentes, não há nada neste mundo fora da terra, dos céus, da água e do fogo, que não pertença ou ao clã de Kaneru ou ao de Kamé. Todos ainda manifestam a sua descendência ou pelo seu temperamento ou pelos traços físicos ou pela pinta. O que pertence ao clã Kaneru e malhado, o que pertence ao clã Kamé e riscado. O Kaingang reconhece estas pintas tanto no couro dos animais como nas penas dos passarinhos, como também na casca, nas folhas, ou na madeira das plantas. Das duas qualidades de onça pintada, o acanguçu e Kaneru, o fagnarete e Kamé. A piava e Kaneru, e por isso ela vai também adiante na piracema. O dourado e Kamé. O pinheiro e Kaneru, o cedro e Kamé etc. Para

<sup>2</sup> NIMUENDAJU, (1913 [1993]) Etnografia e Indigenismo. Campinas: ed.Unicamp, pp. 58-59. Retirado de: RAMOS, 2008:253.



os efeitos religiosos e feiticeiros cada clã só tira o material dos animais e dos vegetais da sua pinta. Na caça, tanto como na guerra, e preciso se observar essa divisão, por exemplo: como a onça acangaçu foi feita por Kaneru, um membro deste clã não pode amarrar a carniça onde se vai esperar a volta da fera a fim de matá-la, nem tampouco pode convidar a onça para vir comer o que já matou, porque se ela percebe o cheiro do descendente do seu criador, por respeito deste não chegaria, ao passo que ela não respeita a axalacao de uma Kamé. No assalto como na dança, os Kaneru, por ser mais disposto e resoluto, ha de romper na frente, mas imediatamente atrás tem de seguir Kamé, porque o Kaneru não sustentaria o que ele iniciou. Vimos o Kaneru Rerygn fazer esse papel do iniciador por duas ocasiões importantes. No dia 19 de marco de 1912 quandoãele como primeiro deu a mao a um índio manso, e no dia 06 de fevereiro de 1913, quando ele como primeiro levantou as armas para matar o engenheiro Segna.

### **Anexo 3: Mito do Sol e da Lua, relatado por Vicente Fokâe a Oliveira (1996:35-36).**

De primeiro havia dois sol, eram dois irmãos – [o Rã e o Kysã]. Não tinha noite. Era sempre dia. Os dois se encontraram na estrada, se encontraram na encruzilhada. Então o sol [Rã] deu um tapa no olho do outro. Daí machucou o olho dele. Ele ficou só com um vista. Daí ele ficou sem força e ele perguntou pro outro:

(Kysã:) – Por que você ta dando em mim?

(Rã:) – É porque o sol é para clarear o mundo.

(K): - Agora eu como é que fico?

(R) : - Pois é. Ta secando o rio, o mato, tão ficando tudo fraco, as criança e as pessoa (...) Então você fica pra cuidar da noite. Você fica pra esfriar e pra trazer a água da cerração, pra voltar o mato, a água. Porque tão morrendo tudo as criação, as pessoa e as planta na terra.

Então, daí refrescou. De noite é frio. E de dia o Sol esquenta. Daí que ficou o Sol pra cuidar do dia e a Lua pra cuidar da noite. Ele [Kysã] até hoje tem medo do sol. Até agora corre de medo quando eles se encontram. Lá na encruzilhada é perigoso porque tem o **py) n-fe)r** [cobra com asa] e o **omi)g-fe)r** [ tigre com asa], cada um pra um lado. Tem perigo porque eles querem comer o sol e a lua.

# MERCIANO 1 - M1

